DIE APOKRYPH GEWORDENEN EVANGELIEN

SUPPLEMENTS TO

NOVUM TESTAMENTUM

EDITORIAL BOARD

C.K. BARRETT, Durham - P. BORGEN, Trondheim
J.K. ELLIOTT, Leeds - H.J. DE JONGE, Leiden
A.J. MALHERBE, New Haven
M.J.J. MENKEN, Utrecht - J. SMIT SIBINGA, Amsterdam

Executive Editors
M.M. MITCHELL, Chicago & D.P. MOESSNER, Dubuque

VOLUME CXII

DIE APOKRYPH GEWORDENEN EVANGELIEN

Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen

VON

DIETER LÜHRMANN

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lührmann, Dieter.
Die apokryph gewordenen Evangelien : Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen / by D. Lührmann.
p. cm. — (Supplements to Novum Testamentum, ISSN 0167-9732 ; v. 112)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 90-04-12867-0 (alk. paper)
1. Apocryphal Gospels. I. Title. II. Series.

BS2851.L86 2003
229'.806—dc22

2003065323

ISSN 0167-9732
ISBN 90 04 12867 0

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Abbildungen und Abkürzungen vii
Vorwort ix

Kapitel 1. „Was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen" Der Kanon und die apokryph gewordenen Evangelien 1
Der Kanon des Tridentinums und die Lutheraner 5
Hieronymus, Athanasius, die Syrer 15
Die Überlieferungswege der Evangelien 21
Evangelienausgaben und neue Evangelien im 2. Jh. 29
Irenäus von Lyon 47

Kapitel 2. „Petrus, der Heilige, der Evangelist, verehren laßt uns ihn" Neue Funde und Wiederentdeckungen zum Petrusevangelium 55
Der Akhmim-Codex PCair 10759 59
POxy 2949 60
POxy 4009 73
Das Fajum-Fragment PVindob G 2325 87
Petrus als Evangelist—ein Ostrakon 90
Das Petrusevangelium und seine Geschichte 98

Kapitel 3. „Was euch unbekannt ist und ich erinnere, werde ich euch verkünden" Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POxy 3525 und PRyl 463 105
POxy 3525 107
PRyl 463 112
Das Mariaevangelium im 2. Jh. 120

Kapitel 4. „Und sündige nicht mehr" Das neue Fragment des PEgerton 2 (PKöln 255) 125
PEgerton 2 125
PKöln 255 129
Die Bedeutung von PKöln 255 für die Interpretation von PEgerton 2 133
PEgerton 2—Teil eines Gesamttextes? 139

Kapitel 5. „Das Reich Gottes ist ausgebreitet auf der Erde“ Die griechische Überlieferung des Thomasevangeliums 144
POxy 654 149
POxy 1 167
POxy 655 172
Das Thomasevangelium im 2. Jh. 175

Kapitel 6. „Wer nicht gesündigt hat, hebe einen Stein auf und werfe ihn“ Neue Texte bei Didymus von Alexandrien 182
Das Bruchstück aus dem Hebräerevangelium über Levi/Matthias 183
Die Geschichte von einer Sünderin 191
Kanon und Außerkanonisches bei Didymus 215
Appendix I: Didymus von Alexandrien, Ausgaben und Abkürzungen 221
Appendix II: Joh 7,53 bis 8,11—ein kanonisch gewordenes Apokryphon 221

Kapitel 7. „Das Hebräerevangelium, das von den meisten das ursprüngliche des Matthäus genannt wird“ Das Problem der „judenchristlichen Evangelien“ 229
Das Evangelium der Ebioniten 231
Das Hebräerevangelium 233
Hieronymus 239
Das Mittelalter 250
Die einzelnen Evangelien 253

Kapitel 8. „Wie natürlich sich alles aus einer einzigen Bemerkung ergibt“ Die Nazarener, die Logienquelle, der historische Jesus 259
Lessings Nazarener 259
Schleiermachers Logien 266
Holtzmanns zwei Quellen für den historischen Jesus 270
Hieronymus' letzte Spuren 277

Register 285

ABBILDUNGEN UND ABKÜRZUNGEN

1. PCair 10759 1[r]. Umschlagblatt des Petrusevangeliums im Akhmim-Codex (nach dem Faksimile bei O. von Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893) 61

2. Petrus-Ostrakon, konkave Seite (nach dem Foto bei P. Jouguet, G. Lefebvre, Deux ostraka de Thèbes, BCH 28 (1904) 201–209, pl. X) 91

3. Petrus-Ostrakon, konvexe Seite (nach der Zeichnung bei P. Jouguet, G. Lefebvre, Deux ostraka de Thèbes, BCH 28 (1904) 201–209, hier 205) 94

Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis der TRE, zusätzlich

ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
LACL[3]	Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von S. Döpp, W. Geerlings, [3]2002
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies in Fortsetzung von NHS
JECS	Journal of Early Christian Studies
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum

VORWORT

Die Vorarbeiten zu meiner im Jahre 2000 erschienenen Textausgabe der „Fragmente apokryph gewordener Evangelien" führten zu ca. einem Dutzend Texte, die zwar bereits veröffentlicht, aber bis dahin noch gar nicht oder nur kaum rezipiert worden waren; durch die daraus entstandenen Kontakte kam es auch zur Beteiligung an der Erstedition eines Papyrus. In einer Reihe von Aufsätzen habe ich darüber Rechenschaft abgelegt, und es lag daher nahe, sie nun in einem Band gemeinsam herauszugeben. Schnell stieß ich dabei auf Redundanzen, aber auch auf im Laufe der Jahre gewonnene Erkenntnisfortschritte. Deshalb habe ich mich über eine einfache Überarbeitung hinaus daran gemacht, thematisch zusammengehörige Aufsätze zu größeren Einheiten zu verbinden, die ich als „Kapitel" dieses Buches bezeichne. Andere Teile sind als solche „Kapitel" neu geschrieben, ohne daß doch der Gesamtcharakter gesammelter Studien zu einem bestimmten Thema ganz verschwunden wäre. Manche Wiederholungen erwiesen sich am Ende doch als unvermeidbar.

Der Band beginnt mit einer weit ausholenden Klärung des Sprachgebrauchs von „kanonisch" und „apokryph" und dem auch für mich wieder erstaunlichen Ergebnis, wie gering in der Alten Kirche das Interesse am Kanon gewesen ist. Es empfiehlt sich jedenfalls nicht, bereits für das 2. Jh. grundlegende Entscheidungen zu postulieren, weder an seinem Beginn noch an seinem Ende. Zwar ist die Suche nach dem einen Evangelium oder der einen verbindlichen Fassung des Evangeliums deutlich erkennbar; wer aber diese oder jenes aus vorhandenen neu schaffen zu können meinte, akzeptierte die benutzten Evangelien eben noch nicht als „kanonisch". Für Irenäus von Lyon dagegen bestand die Identität des Christentums im κανὼν τῆς πίστεως, der *regula fidei*, deren Inhalt sich aus den apostolischen Schriften und den Herrenworten ergibt, sie aber sind nicht selber der Kanon. Wie für die Bekenntnisbildung ist in dieser Frage das 4. Jh. wichtiger als das 2., aber auch dann ist die Geschichte noch keineswegs am Ende; der Einspruch der Lutheraner gegen das Tridentinum und die innerprotestantischen Differenzen um den Kanon sind zwar weithin vergessen, aber doch der Erinnerung wert.

Das umfangreiche Kapitel über das Petrusevangelium faßt drei ursprünglich selbständige Aufsätze zusammen. Im Vordergrund steht

die Erschließung zweier neuer und eines altbekannten Fragments sowie die Wiederentdeckung eines Ostrakons mit einem Bild und einer Inschrift zur Verehrung des Evangelisten Petrus. Erstmals läßt sich der immer wieder bestrittene gottesdienstliche Gebrauch eines apokryph gewordenen Evangeliums nachweisen, und zwar weit nach der Zeit, die dafür allenfalls zugestanden wird.

In dem ursprünglichen Aufsatz zum Mariaevangelium hatte ich die beiden griechischen Papyri dieses einzigen weiblichen Evangeliums gemeinsam interpretiert und dabei vor allem aus dem neuen POxy 3525 Rückschlüsse für den schon länger bekannten PRyl 463 gewonnen. Nun wird noch einmal stärker die Betonung der Gesetzesfreiheit des Evangeliums herausgearbeitet.

Ebenfalls in leicht veränderter Fassung erscheint der Aufsatz zum Papyrus Egerton 2 aus der Festschrift für Frans Neirynck, in dem ich u.a. Änderungen im Verständnis von Mk 1,40–45 gegenüber meinem Kommentar zum Markusevangelium vorgenommen hatte, wie sie durch die Entdeckung von PKöln 255 nötig geworden waren.

Auf der Grundlage kurzer früherer Bemerkungen zur Rekonstruktion des griechischen Textes von Logion 7 ist das umfangreiche Kapitel zum Thomasevangelium neu erarbeitet worden. Es lenkt den Blick auf die Oxyrhynchus-Papyri 1, 654 und 655 sowie auf ein neu gefundenes Zitat eines anderen Logions, 113. Als zentrales Thema der ursprünglichen Fassung des Thomasevangeliums in griechischer Sprache erweist sich die Verkündigung der Gegenwart des Reiches Gottes. Ihr gegenüber kann die koptische Übersetzung nicht den gleichen Rang beanspruchen, in der sich die Verbindung „Reich Gottes" z.B. gar nicht findet. Am konkreten Beispiel werden wie in dem Aufsatz zum Mariaevangelium Probleme der Übersetzung angesprochen, die im einleitenden Kapitel bereits allgemeiner behandelt sind.

Das Kapitel zu Didymus von Alexandrien faßt zusammen, was ich durch fortlaufende Lektüre in den Schriften dieses Kirchenvaters an neuen Texten gefunden habe; Appendix I stellt die wesentlichen Editionen zusammen für diejenigen, die eine Nachlese halten wollen. Eine Schlüsselrolle kommt seinem Umgang mit dem Hebräerevangelium zu; mit seiner Hilfe löst er sogar ein Problem der zu seiner Zeit durchaus schon als kanonisch betrachteten Evangelien. Daß seine Variante zur Perikope von der Ehebrecherin [[Joh 7,53–8,11]] in keinem der neuen deutschsprachigen Kommentare zum Johannesevangelium aus den letzten Jahren aufgenommen worden ist, bleibt ein Rätsel; deshalb habe ich das Verhältnis zwischen

beiden Fassungen in Appendix II noch einmal kurz für sich thematisiert. Der Schlußteil davor weist auf andere nicht kanonische Texte bei Didymus und geht damit über das eigentliche Thema des Bandes hinaus.

Das Kapitel zum Problem der „judenchristlichen Evangelien" löst mein Versprechen aus der Textausgabe ein, ausführlicher zu begründen, warum ich dort nur das Evangelium der Ebionäer und das Hebräerevangelium dargestellt habe, ohne wie üblich ein eigenes Evangelium der Nazarener anzunehmen, aber auch ohne den geläufigen Sammelbegriff „judenchristliche Evangelien" zu verwenden. Die Darstellung führt unvermeidlich zu Hieronymus; seine ungenauen Äußerungen sind der Anlaß für grundlegende Mißverständnisse in der Forschung bis in die Gegenwart hinein.

Als Kapitel für sich ergibt sich daraus schließlich eine Spurenlese in der neuzeitlichen deutschen Exegese, die von Hieronymus in irgendeiner Weise animiert bis heute auf der Suche nach dem ursprünglichen Evangelium ist. Sie führt von Lessing über Schleiermacher und Holtzmann bis zu jüngsten Hoffnungen auf neue Texte zum „Leben Jesu".

Mir geht es jedoch im Kern nicht um das 1. Jh., sondern immer wieder um das 2. als die Entstehungszeit solcher Evangelien, die in Konkurrenz mit den kanonisch gewordenen apokryph geblieben sind. Unkundigen wie Kundigen hoffe ich Überraschungen bieten zu können, wenn sie bereit sind, auf vordergründige Sensationen über den historischen Jesus oder für das Bild des Urchristentums zu verzichten. Als aktuellstes Beispiel zeigt das Schicksal des PBerolinensis 22220 wieder einmal den rapiden Wertverlust mancher Neuigkeiten. Vor wenigen Jahren war dieses Gospel of the Savior oder unbekannte Berliner Evangelium (UBE) ein willkommenes Thema der Massenmedien, nun beginnt eigentlich erst die Grundlagenforschung, nachdem der erste Staub sich gelegt hat.

Ich habe für meine Arbeit profitiert von Besuchen in Nachbargebieten des Neuen Testaments, vor allem bei der Patristik und der Papyrologie, und habe dort von reifen Früchten kosten können. Erstaunlicherweise sind die Hecken sehr dicht, aber die Tore ganz offen. Dankbar kamen mir in Erinnerung meine privaten Lehrstunden in der Patristik bei Hans Freiherr von Campenhausen in Heidelberg, als er vor Jahrzehnten mein Manuskript für den RAC-Artikel „Glaube" Zeile für Zeile durchsah mit ungewohnter Milde gegenüber einem jungen Neutestamentler.

Die meisten der ursprünglichen Aufsätze waren in der Zeitschrift Novum Testamentum erschienen. Die kritische Lektorierung durch den Herausgeberkreis—genannt sei Henk Jan de Jonge—habe ich sehr zu schätzen gelernt. Es lag daher nahe, den geplanten Band in den Supplements to Novum Testamentum herauszubringen, und Margaret Mitchell und David Moessner waren freundlicherweise dazu sofort bereit. Denjenigen, die über lange Jahre meine Studien mit vielfältiger Aufmerksamkeit gefördert haben, Dr. Egbert Schlarb und Dr. Thomas Holtmann, habe ich erneut zu danken, aber auch all denen, die immer wieder einmal Zeit hatten für meine Fragen.

Die ursprünglichen Widmungen zweier Aufsätze an Heinrich Greeven und Helmut Köster bleiben bestehen; das neu entstandene Kapitel zum Petrusevangelium möge nun an Raymond E. Brown erinnern, dem ich mich verbunden fühle über gemeinsame Meinungen zu diesem Thema hinaus. Der ganze Band zeigt meinen Dank an die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen für die Ehre der Mitgliedschaft, und dort grüße ich Eduard Lohse zu seinem 80. Geburtstag.

Marburg, 20. August 2003

KAPITEL 1

„WAS EINEM JEDEN OFFENBART WIRD, WOLLEN WIR EINANDER ERZÄHLEN" DER KANON UND DIE APOKRYPH GEWORDENEN EVANGELIEN

Wer von „kanonischen" und „apokryphen" Evangelien spricht, arbeitet mit einer plausibel wirkenden Alternative: einerseits eine bestimmte Menge ihrem Titel nach bekannter Evangelien, andererseits eine unbestimmte Zahl, denen die Eigenschaft fehlt, „kanonisch" zu sein.[1] In dieser Weise hat z.B. Wilhelm Schneemelcher eine Definition für den ersten Band seiner „Neutestamentlichen Apokryphen" gewonnen:

> Es geht . . . um Evangelien, die nicht nur dadurch gekennzeichnet sind, daß sie nicht in das NT gekommen sind, die vielmehr zum Teil denselben Rang wie die kanonischen Evangelien einnehmen wollen (das gilt für die ältesten Texte) oder die die kanonischen Texte in irgendeiner Weise ergänzen wollen.[2]

Das Begriffspaar scheint eine präzise Unterscheidung zu ergeben und kann aus sich selber heraus positive wie negative Konnotationen freisetzen. Deren Zuweisung ist wiederum abhängig davon, wie der übergeordnete Begriff eingeschätzt wird; ob ich das eine oder das andere für „gut" oder „schlecht", für „richtig" oder „falsch" halte, liegt an meinem grundsätzlichen Urteil über den Kanon und die Apokryphen, über Häresie und Rechtgläubigkeit.

Neu erarbeitet für diesen Zusammenhang auf der Grundlage von Vorträgen 1992 bei der AELAC in Lausanne und 1994 beim Rhein-Main-Exegetentreffen in Frankfurt/M.; vgl. auch meine Aufsätze: Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei, ZNW 72 (1981) 65–87; Schriftprinzip und Lutherbibel, in: Leben und Kirche (FS W. Härle), hg. von U. Andrée, F. Miege, C. Schwöbel, MThSt 70, 2001, S.43–50.

[1] Für das Alte Testament gilt das freilich in dieser Weise nicht, denn hier bezeichnet—jedenfalls in protestantischen Bibeln—„Apokryphen" eine relativ fest umrissene Gruppe: diejenigen Schriften, für die es in der Biblia Hebraica keinen hebräischen Urtext gibt. Für einen vergleichbaren Sprachgebrauch auch beim Neuen Testament vgl. unten bei Anm. 29.

[2] NTApo[5] I 52.

„Evangelium" dagegen erscheint hier als eine von den „kanonischen" her definierte Gattungsbezeichnung, die beide Seiten in gleicher Weise übergreift, und meint unreflektiert aufgenommen eine Geschichte von Jesus, die fortlaufend von seinem Anfang bis zu seinem Ende erzählt ist. Daß in den Texten selber auch andere Arten der Darstellung diesen Titel führen, z.B. das Thomasevangelium, mag als Ausnahme von der Regel hingehen, kann aber auch als Mangel apokrypher Evangelien verbucht werden. Auch die polemischsten Ketzerbestreiter unter den Kirchenvätern haben jedoch falsche Angaben über die Verfasserschaft gerügt, nicht die Bezeichnung als „Evangelium".

„Kanonisch" ist freilich keine Eigenschaft, die den so bezeichneten Evangelien von sich aus zukommt; vorausgesetzt wird damit vielmehr, daß ihnen ein solcher Rang in irgendeiner Weise beigemessen worden ist—kanonische Evangelien sind also zu solchen erst *geworden*. Solange das aber nicht geschehen ist, kann es ebensowenig Evangelien geben, denen diese Qualität von vornherein abgeht, und „nicht kanonische" sind ebenso durch die Kanonisierung der anderen erst „apokryph" *geworden*.[3] Daraus ergibt sich die Frage, ob bzw. wie sich dieser Vorgang näher beschreiben läßt.

Weniger hilfreich als üblicherweise angenommen ist die Begriffsgeschichte des griechischen Wortes κανών.[4] Die Lexika verweisen zunächst auf seine Ableitung aus κάνη, einem Wort semitischer Herkunft[5] mit der Bedeutung „Schilfrohr, Rohrstab",[6] woraus dann über die bauhandwerkliche Fachterminologie der „Maßstab", abstrakter die „Regel", die „Vorschrift" geworden ist. Nirgends jedoch findet sich κανών bezogen auf eine Sammlung normativer Schriften, etwa auf das „Corpus Hippocraticum" als verbindliche Sammlung der Heilkunde hippokratischer Prägung oder auf eine autorisierte Ausgabe der Werke eines Philosophen, nirgends aber auch für einen Katalog von Schriften überhaupt. Vielmehr begegnet es in der frühen christlichen Literatur zunächst in einem ganz anderen Zusammenhang: die feste Verbindung κανὼν τῆς πίστεως bzw. κανὼν τῆς ἀληθείας

---

[3] Bewußt als „nicht kanonische" oder gar als „antikanonische" geschaffene Evangelien gibt es erst sehr viel später, insbesondere im 19. und 20. Jh.; vgl. unten bei Anm. 114ff.

[4] Vgl. zum folgenden H.W. Beyer, Art. κανών, ThW III 600–606; H. Ohme, Art. „Kanon", LACL[3] 422–424.

[5] Vgl. hebräisch קָנֶה.

[6] Daher über das Italienische Kanone, engl. cannon.

benennt die inhaltliche Zusammenfassung des christlichen Glaubens als „Maßstab" gegenüber Häresie.[7] Dabei wird κανών in der lateinischen Entsprechung übersetzt: *regula fidei* bzw. *regula veritatis*. In dieser Tradition stehen die späteren offiziellen „Bekenntnisse", allen voran das des Konzils von Nicäa 325, die nun unter dem Titel σύμβολον, lateinisch *symbolum*, ein sehr hohes Maß an Verbindlichkeit besitzen.[8]

Erst dann, nicht vor der Mitte des 4. Jh.s, findet sich seit Athanasius und der Synode von Laodicea der so selbstverständlich klingende Sprachgebrauch von κανών für die verbindliche Sammlung der zur Bibel gehörigen Schriften.[9] In dieser Bedeutung wird es im Lateinischen als Fremdwort *canon* übernommen und geht so in weitere Sprachen über. Durch Übertragung auf vergleichbare Sachverhalte wird es in der Moderne zu einem Formalbegriff im Sinne einer normativen Sammlung von Schriften überhaupt (sozusagen „vergleichbar der Bibel"). Das aber liegt nicht im ursprünglichen Bedeutungsgehalt des griechischen Wortes, sondern ist ihm durch Verallgemeinerung sekundär erst zugewachsen aus dem spezifisch christlichen Sprachzusammenhang. Dieser Befund bedeutet insgesamt nicht weniger, als daß es geraten scheint, für die Darstellung des 2. und 3. Jh.s auf den Begriff „Kanon" in diesem Sinne als anachronistisch ganz zu verzichten und nicht an die Stelle eines fehlenden Begriffs eine behauptete „Sache" zu setzen.[10]

---

[7] Vgl. B. Hägglund, Die Bedeutung der „regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen, STL 12 (1958) 1–44; R.P.C. Hanson, Tradition in the Early Church, 1962, 75–129; J. Mitros, The Norm of Faith in the Patristic Age, TS 29 (1968) 444–471; H. von Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea, ZNW 67 (1976) 123–139; meinen Artikel „Glaube", RAC XI 48–122; A.M. Ritter, Art. „Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche", TRE XIII 399–412.

[8] Vgl. dazu R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Darmstadt 1996.

[9] Vgl. unten bei Anm. 69.

[10] Ähnlich hat C. Markschies zunächst unterstrichen: „Eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons kann nicht nur vom Begriff κανών ausgehen," er folgt dann aber doch dem Begriff der Normativität: „sondern muß so weit wie möglich neben der rechtlichen Kodifizierung einer Gruppe normativer Schriften auch den öffentlichen und privaten Gebrauch dieser Schriften als Heiliger Schriften ermitteln, um ein vollständiges Bild der Lage zu zeichnen." (Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, Apocrypha 12 [2001] 237–262, 249) Dafür stellt er vorerst Inventare antiker christlicher Bibliotheken vor sowie den in der gnostischen *Pistis Sophia* vorausgesetzten Kanon.

Das komplementär gebrauchte Wort ἀπόκρυφος (lateinisch als Fremdwort *apocryphus*)[11] hingegen begegnet schon seit dem 2. Jh. im Zusammenhang mit Büchern.[12] Das „Apokryphon des Johannes"[13] führt es im Titel, und das Thomasevangelium gibt nach seinem Prolog λόγοι ἀπόκρυφοι Jesu[14] wieder; in beiden Fällen bezeichnet ἀπόκρυφος den Offenbarungscharakter der jeweiligen Schrift, was dem Jesuswort entspricht, daß alles Verborgene offenbar werden soll.[15] Andererseits wird seit Irenäus und Tertullian die Qualifizierung als ἀπόκρυφος/*apocryphus* dazu verwendet, derartige Schriften als bis dato unbekannt und daher vermutlich gefälscht zu denunzieren; der Gegenbegriff τὰ δημοσιευόμενα[16] (lateinisch *vulgata*) hebt ab auf die öffentliche Verfügbarkeit der kirchlich akzeptierten Bücher.[17] Negative Konnotationen ergeben sich also nicht erst aus dem im 4. Jh. gebildeten begrifflichen Gegensatz zu „Kanon", beide Seiten der Antithese haben ihre je eigene Vorgeschichte.

Schneemelchers eingangs zitierte Definition müßte demnach zumindest folgendermaßen modifiziert werden, um den genannten Gesichtspunkten gerecht zu werden:

> Es geht einerseits um apokryph *gewordene* Evangelien, die denselben Rang wie die kanonisch *gewordenen* einnehmen sollten (das gilt für die ältesten Texte), andererseits um Evangelien, die die kanonisch *gewordenen* in irgendeiner Weise ergänzen sollten.[18]

Mein eigenes Interesse richtet sich im folgenden fast ausschließlich auf die Evangelien der ersten Gruppe, mit denen aber unmittelbar die Frage zusammenhängt, ab wann bzw. wie andere zugleich „kanonisch geworden" sind.

---

[11] In der Vulgata mit *absconditus* übersetzt.

[12] Vgl. A. Oepke, Art. κρύπτω κτλ., Beilage Kanonisch und apokryph II. Βίβλοι ἀπόκρυφοι im Christentum, ThW III 987–999.

[13] NHC II 1; III 1; IV 1 und BG 8502 2.

[14] Vgl. unten 149.

[15] Vgl. Mk 4,22 par. zur Aufdeckung des Sinns der Gleichnisse; Q 12,2 bezogen auf die Verkündigung; EvThom 5.6 gleich zu Beginn des Evangeliums als Aufruf, nach der Bedeutung der Worte Jesu zu suchen.

[16] Vgl. das Zitat des Bischof in Anm. 113.

[17] Seit Origenes gibt es auch die Unterscheidung zwischen anerkannten (ὁμολογούμενα) und abgelehnten (νόθα) Schriften (βιβλία) mit der Zwischengruppe der sieben in ihrer Zugehörigkeit zum Neuen Testament umstrittenen (ἀντιλεγόμενα); vgl. Euseb, h.e. III 25,1–7.

[18] Der erste Relativsatz über die Zugehörigkeit zum Kanon ist verschwunden; zudem ist „wollten" in „sollten" geändert, denn eine derartige Intention können nur Personen haben.

Der Kanon des Tridentinums und die Lutheraner

Keines der altkirchlichen Konzile nämlich hat Entscheidungen über Umfang und Wortlaut der Bibel getroffen. Sie haben Fragen der Christologie behandelt, auch den Ostertermin und andere Probleme, die für eine einheitliche Gestaltung der Kirche wichtig waren, nicht aber den Kanon. Erst das Konzil von Trient traf 1546 verbindliche Bestimmungen, doch die galten dann nur noch für denjenigen Teil der Christenheit, der sich weiterhin an Rom orientierte.[19] Bestätigt wurde dabei im Prinzip die Vulgata, deren lateinische Fassung nach humanistischen Prinzipien neu rekonstruiert werden sollte.[20] Im Alten Testament enthielt diese Bibel daher auch die Bücher, die im Anschluß an altkirchlichen Sprachgebrauch von den Protestanten „Apokryphen" genannt wurden, im Neuen Testament alle 27 Schriften;[21] bei den Briefen wurde dem Verfassernamen jeweils betont der Titel *apostolus* beigegeben, um den apostolischen Ursprung zu betonen und Verwechslungen mit anderen gleichnamigen Personen auszuschließen.

Insgesamt bedeutete das eine Entscheidung gegen die humanistische Kritik, die im Rückgriff auf die ursprünglichen Sprachen eine Reduktion des Alten Testaments auf den Umfang der Biblia Hebraica forderte und mit Verweis auf altkirchliche Diskussionen die Echtheit von insgesamt sieben Schriften des Neuen Testaments bezweifelte und sie deshalb nicht der Bibel zurechnen wollte:[22]

Hebräerbrief
Jakobusbrief
2. Petrusbrief
2. und 3. Johannesbrief
Judasbrief
Offenbarung des Johannes.

---

[19] DS Nr. 1501–1508; vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II, 1957, 44–46.53–63.76–82.

[20] *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit.* Die maßgebliche Vulgata-Ausgabe wurde dann mit der Sixtina von 1590 und endgültig mit der Clementina von 1592 geschaffen. Inzwischen steht an deren Stelle die „Neo-Vulgata".

[21] Zum Laodicenerbrief vgl. Anm. 60.

[22] Vgl. meinen Aufsatz: Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei, ZNW 72 (1981) 65–87.

Martin Luther hatte in seiner Bibelübersetzung dieser Kritik entsprechend den Umfang des Alten Testaments auf den der Biblia Hebraica reduziert und einen eigenen Teil „Apokryphen" geschaffen. Beim Neuen Testament folgte er ihr jedoch nur insoweit, als er den Hebräer- sowie den Jakobusbrief gegen die herkömmliche Reihenfolge an den Schluß setzte vor den Judasbrief und die Offenbarung; dort sind sie in der Lutherbibel und den an ihr orientierten Ausgaben bis heute zu finden. Zudem numerierte er im Inhaltsverzeichnis nur die übrigen 23 Bücher des Neuen Testaments durch und fügte die verbleibenden vier erst nach einer Leerzeile an. Inhaltlich ist die Differenz in der Vorrede zum Hebräerbrief deutlich unterstrichen:

> Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt.[23]

In seinen Vorreden zu den einzelnen Schriften übernahm Luther zum Teil bis in den Wortlaut hinein Informationen, die ihm die *annotationes* in Erasmus' Ausgabe des griechischen Neuen Testaments vermittelten; zu den Verfassern des Jakobus- und des Judasbriefes hatte er freilich eigene Theorien, indem er unter Jakobus den Zebedaïden verstand, unter Judas offenbar Judas Thomas, was in beiden Fällen gegen eine Abfassung durch diese beiden Apostel sprach: der eine sei zu früh gestorben, der andere nach Persien gegangen.

Luther folgte Erasmus' Angaben über „vor Zeiten ein anderes Ansehen" aber nur bei diesen vier Schriften, während er beim 2. Petrus- und dem 2. und 3. Johannesbrief die Abfassung durch die genannten Apostel nicht bestritt. Stärker als historische Argumente wogen für ihn theologische Einwände, für die der historische Zweifel an der Apostolizität unterstützend wirken konnte und deshalb auch willkommen war, während dieser Zweifel ausblieb, wo inhaltlich keine Bedenken bestanden.[24]

Luther selbst hat daraus freilich nicht die Konsequenz gezogen, diese vier Schriften aus dem Kanon des Neuen Testaments zu entfernen; nach dem Wegfall der „Vorreden" war ihre Sonderstellung auch nicht mehr erkennbar, vor allem nicht für diejenigen, die gar

---

[23] WA DB 7, 345 in der sprachlich leicht modernisierten Fassung von H. Bornkamm, Luthers Vorreden zur Bibel (1967), insel taschenbuch 677, 1983, 214.

[24] Vgl. M.E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel, QFRG 39, 1970, 246.

keine andere Reihenfolge als die der Lutherbibel kannten. Weithin vergessen ist freilich, daß lutherische Theologen die radikalere Kritik an der Umfangsbestimmung des Kanons noch bis weit ins 17. Jh. wiederholt und auch gegen die Entscheidung von Trient eingesetzt haben.[25] So definierte schon die *Confessio Virtembergica*,[26] das 1552 in Trient selber überreichte Bekenntnis der Württemberger, in Artikel XXVII:

> Die heilige Schrift nennen wir die ordentlichen, bestätigten Bücher des Alten und Neuen Testaments, an deren Glaubwürdigkeit (*auctoritas*) in der Kirchen nie kein Zweifel gewesen ist.

Daß damit eine Reduktion des Umfangs nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments gemeint war, beweist die Interpretation, die Johannes Brenz (1499–1570), der Hauptverfasser dieser bis heute für die württembergische Kirche wichtigen Bekenntnisschrift, dem Artikel gegeben hat. Gegenüber den Einwänden seines römischen Gegners Petrus de Soto rechnet er „als nicht von den Aposteln herrührend unter die Apokryphen unter Hinweis auf Euseb und Hieronymus auch Hebr, Jak, 2 Petr und die Offenb, und läßt diese zwar zur ‚Erbauung', nicht aber zur Begründung von Dogmen gelten; die Kirche habe kein Recht, sie dem Kanon hinzuzufügen."[27]

Gesteigert findet sich solche Kritik bei Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), wenn er in einer Aufzählung der „groben Irrtümer" des Konzils von Trient Christus selber und die Apostel dort verurteilt sieht:[28]

> In derselben (Sitzung) werden diejenigen verurteilt, die die Glaubwürdigkeit (*auctoritas*) der Bücher Tobias, Judith, Weisheit, Sirach, Baruch, Makkabäer, der Briefe des Jakobus und Judas usw. bezweifeln. Damit verurteilen sie die ganze frühe Kirche, die über diese Schriften Zweifel hatte, ja sogar Christus und die Apostel, die niemals jene Schriften des Alten Testaments durch ihre Zitierung oder durch

---

[25] Vgl. zum folgenden das Material bei J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde, Leipzig 1907/08, II 121–158.

[26] Confessio Virtembergica. Das Württembergische Bekenntnis 1552, hg. von M. Brecht, H. Ehmer, Holzgerlingen 1999, 163.

[27] E. Bizer, Confessio Virtembergica, Stuttgart 1952, 86; zu 2. und 3. Joh und Jud vgl. J. Leipoldt (Anm. 25) II 129, Anm. 2. Petrus de Soto hatte sich 1554 mit einer *Assertio catholicae fidei* gegen die *Confessio Virtembergica* gewandt, Brenz darauf 1555 bis 1559 mit einer umfangreichen *Apologia Confessionis* geantwortet.

[28] *Clavis scripturae sacrae* II (1567), ed. J. Musaeus, Frankfurt 1719, 731.

> irgendeine Erwähnung bestätigen wollten, obwohl es vieles gibt, was sie dort ausgezeichnet hätten für das Reich Christi zitieren können, wenn sie glaubwürdig (*authentica*) wären.

Ausgewogener argumentiert Martin Chemnitz (1522–1586) in seinem *Examen Concilii Tridentini* von 1578.[29] Nach einer Art „einleitungswissenschaftlicher" Darstellung, die vornehmlich aus den Kirchenvätern gespeist ist, greift er die Kanondefinition des Tridentinums an und weist aus den Kirchenvätern nach, daß die oben genannten sieben neutestamentlichen Schriften keineswegs unumstritten gewesen sind; deshalb nennt er sie *scripta apocrypha Novi Testamenti.*

Überraschenderweise fehlt eine entsprechende Bestimmung des Kanons aber in der *Formula Concordiae*, dem 1577 unter maßgeblicher Beteiligung von Chemnitz zustande gekommenen Grunddokument der sich ausbildenden lutherischen Theologie. Das Prinzip *sola scriptura* ist in dem Abschnitt „Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur" allem anderen vorangestellt:[30]

> Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einzige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seien allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testamentes.

Jedoch gibt es keine Aussage über deren Umfang oder ihre Textgestalt, ebensowenig anderswo im Konkordienbuch, der verbindlichen Ausgabe lutherischer Bekenntnisschriften von 1580—eine allein auf die Schrift sich berufende Theologie konnte erstaunlicherweise auskommen ohne eine Definition der Heiligen Schrift als ihrer wichtigsten Voraussetzung.[31]

Ekkehard Mühlenberg hat gezeigt, daß der Grundsatz *scriptura non est autentica sine authoritate ecclesiae* von katholischer Seite gegen die Reformation formuliert worden ist.[32] Wenn nach lutherischem Ver-

---

[29] Ed. E. Preuss, Berlin 1861, 57f.

[30] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (= BSEKL), Göttingen [4]1959, 767 (Epitome, vgl. 834 Solida Declaratio), lateinisch *regula ac canon.*

[31] Das ist offenbar durchaus diskutiert worden; vgl. die Anmerkung der Herausgeber in der Ausgabe BSEKL 834, Anm. 2: „Pfalzgraf Johann von Pfalz-Zweibrücken findet es notwendig, ‚einer einigen deutschen und lateinischen Bibel einhellig' sich zu vergleichen und macht Vorschläge. Die bergischen Theologen verwenden neben Luthers Übersetzung die Vulgata."

[32] Vgl. seinen Artikel unter diesem Titel in ZThK 97 (2000) 183–209. Im Hintergrund dieses Zitates steht ein Diktum Augustins aus der *epistula fundamenti*: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche nicht bewegt hätte."

ständnis umgekehrt die Autorität der Schrift der Kirche vorgeordnet ist, können Bestimmungen ihres Umfangs und Wortlauts nicht im Belieben kirchlicher Entscheidungen stehen; hatte Chemnitz der römischen Kirche dieses Recht bestritten, konnte er es nicht selber für die Lutheraner in Anspruch nehmen. Anders als im Falle der Glaubensbekenntnisse gab es auch keinen altkirchlichen Konsens, allenfalls den Minimalkonsens, in beiden Teilen der Bibel „Apokryphen" auszuschließen.

Die dogmatische Entscheidung führte so in ein logisches Dilemma. „Die Schrift" war sicherlich „irgendwie" die Lutherbibel mit ihren hebräischen und griechischen Grundlagen, doch ohne daß dieses Verhältnis näher definiert wurde; damit wäre auch lediglich der Umfang festgelegt worden, noch nicht die Textform, die sich im Laufe der Zeit auch bei der Lutherbibel durchaus veränderte. Die Sprache, in der die Theologen argumentierten, war ohnehin weiter die lateinische, und hier waren sie, ob sie wollten oder nicht, gebunden an die Vulgata—wohl kaum an die tridentinische, am ehesten an die Fassung, die Erasmus seinem griechischen Neuen Testament beigegeben hatte. Dadurch blieb der theologisch so gewichtigen deutschen Übersetzung Luthers der Charakter der Interpretation; sie wurde nicht einfach zum geheiligten Referenztext, einer Sammlung von unstrittig zitierbaren Belegen.[33]

Die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Büchern auch im Neuen Testament hat die lutherische Dogmatik noch lange beibehalten, wenngleich mit sich abschwächender Tendenz, z.B. bei Johann Gerhard (1582–1637) in seinen einflußreichen *Loci theologici*.[34] Auf reformierter Seite wurde zwar ebenfalls die Reduktion des Alten Testaments auf die hebräischen Schriften vollzogen, beim Neuen Testament blieb es jedoch bei den 27 Schriften, z.B. in den Verzeichnissen der *Confessio Gallicana* von 1559 in Art. III, in Art. IV der *Confessio Belgica* von 1561,[35] Art. II der Irischen Religionsartikel von

[33] Vgl meinen Aufsatz: Schriftprinzip und Lutherbibel, in: Leben und Kirche (FS W. Härle), hg. von U. Andrée, F. Miege, C. Schwöbel, MThSt 70, 2001, S.43–50.

[34] Vgl. H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, neu herausgegeben und durchgesehen von H.G. Pöhlmann, [9]1979, 66–73.

[35] H.J. de Jonge erwähnt diese beiden Bekenntnisschriften als protestantische Beispiele, sieht aber nicht die Differenz zwischen Lutheranern und Calvinisten (The New Testament Canon, in: The Biblical Canons, hg. von J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, BEThL 163, 2003, 309–319, hier 312 + Anm. 14f).

1615, Cap. I.2 der Westminster Confession von 1647. Die 39 Artikel der Anglikanischen Kirche von 1562 ergänzen in Art. VI den Art. V der 42 Artikel von 1552 um ein Kanonverzeichnis und definieren dabei: *Libros Veteris et Novi Testamenti intelligimus, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est.*[36] Das ist dieselbe Bestimmung wie in der *Confessio Virtembergica*, nur dient sie hier gerade nicht zu einer Reduktion des Neuen Testaments, sondern zur Legitimation aller 27 Schriften. Zwischen Lutheranern und Reformierten wurde die Kanonfrage zu einem mit intensivster Polemik diskutierten Streitpunkt.[37]

Auf die lutherische Dogmatik konnte sich noch Johann Salomo Semler in seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon"[38] 1771 (bzw. in zweiter Auflage 1776) berufen:

> Denn, wie es die *Protestanten* unleugbar machten im sechzehnten Jahrhundert, da sie teils jene *apocrypha* des alten Testaments in eine andere und geringere Klasse von nun an setzten, teils über manche Schriften des neuen Bundes, über den Brief Jacobi, Judae, den zweiten Petri, über Hebräer oder Apocylpsin, ebenso verschiedener Meinung waren, als einige gelehrte Ausleger in der *römischen* Kirche es gewesen sind, und mit ebendemselben guten Gewissen, wie es damals geschehen konnte, um solche Grundsätze zu eigenem *moralischen* ganzen Zustand zu genehmigen, welcher die größte Vollkommenheit der Seelenkräfte mit sich bringen konnte: ebenso kann man es noch jetzt immer machen.

Das ist in der Zeit der Aufklärung von deutlich anderen Voraussetzungen her geredet; wesentlicher Maßstab einer Kritik ist nun die moralische Besserung. Vielleicht hat aber die Offenheit des Kanons in formaler Hinsicht ihn gegen die historische Kritik der Folgezeit bewahrt, die sich nicht auf die Bestreitung der schon in der Alten Kirche umstrittenen Schriften beschränkte, sondern die „Glaubwürdigkeit" (*auctoritas*) im Sinne von „Echtheit" auch anderer bis dahin unumstrittener Schriften nachhaltig in Frage stellte. Als „echt" in diesem Sinne gelten heute in der ganzen Bibel ja eigentlich nur noch sieben Paulusbriefe.

---

[36] E.F.K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, 507.

[37] Vgl. die reformierten Theologen bei H. Heppe, E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1958, 10.15 gegenüber den lutherischen oben in Anm. 34. Ein anderer Differenzpunkt, die genauere Bestimmung der Inspiration der Schrift, ergibt sich aus dem unterschiedlichen Umgang mit der Textüberlieferung.

[38] Hg. von H. Scheible, TKTG 5, 1967, 17.

Die späte Zeit bietet aber auch noch einmal ein eindrückliches Zeugnis für die Leistungsfähigkeit des lutherischen Schriftverständnisses:

> Evangelische Deutsche Original-Bibel, das ist: Die gantze heilige Schrift Altes und Neues Testaments dergestalt eingerichtet, daß der hebräische oder griechische Grundtext und die deutsche Übersetzung D. Martin Luthers neben einander erscheinen, die Blätter aber mit den Seiten der so gemein gewordenen Cansteinischen Bibel übereintreffen. Mit reichen Summarien, richtigen Parallelen, einer kurtzen Biblischen Chronologie, Harmonie der Evangelisten, und andern dienlichen Stücken versehen: Nebst einer Vorrede Johann Muthmanns, der Sachsen-Salfeldischen Superintendentur Adjuncti und Pastoris zu Pößneck. Züllichau, in Verlegung des Waysenhauses, 1741, bey Gottlob Benjamin Frommann.[39]

In all seiner barocken Ausführlichkeit unterschlägt das Titelblatt den eigentlichen Schöpfer und Herausgeber dieses Werkes: Johann Christian Steinbarth (1702–1767), Pfarrer und Direktor des von seinem Vater im Geiste August Hermann Franckes gegründeten und weiter ausgebauten Waisenhauses in Züllichau/Neumark (heute: Sulechow in Polen).[40] In einem eigenen „Vorbericht" gibt er Hinweise auf seine Arbeitsweise. So übernahm er trotz mancher zeitgenössischer Kritik an der Lutherübersetzung[41] weitgehend die sehr nahe an Luther bleibende Fassung des von Cansteinschen Bibelwerks, aus memoriertechnischen Gründen sogar deren Satzspiegel.[42]

Jeweils auf derselben Druckseite stehen daneben in einer zweiten Spalte die „Originale" in der seinerzeit neuesten Fassung, beim Alten Testament der hebräische Text von Heinrich Opitz,[43] bei den

---

[39] Eine Faksimile-Ausgabe, die Eva Berndt 1986 herausgegeben hat, wird vertrieben über die von Cansteinsche Bibelgesellschaft in Berlin.

[40] Der Verfasser der „Vorrede", Johannes Muthmann (1685–1747), Pfarrer in Pößneck bei Gera, war 1729 wegen pietistischer Umtriebe aus dem zu der Zeit noch österreichischen Schlesien verwiesen worden. Er gibt einen Überblick über die Entstehung der Lutherübersetzung und argumentiert gegen ihre zeitgenössischen Kritiker.

[41] Diese bezieht sich sowohl auf inhaltliche Vorbehalte als auch auf inzwischen bekannt gewordene textkritische Varianten.

[42] Da in der Cansteinschen Bibelanstalt ein stehender Bleisatz vorhanden war, der immer wieder verwendet wurde, ergab sich für alle Ausgaben ein und dasselbe Druckbild, das sich dem Gedächtnis einprägen konnte; vgl. P. Schicketanz, Art. „Canstein, Freiherr Carl Hildebrand von (1667–1719)", TRE VII 614–617.

[43] „Große Bibel *in quarto*" (im Unterschied zur älteren *Biblia parva*), nachweisbar sind Drucke von 1709, 1719. Die Reihenfolge der Bücher des Alten Testaments entspricht der Lutherbibel.

Apokryphen—auch die gehören selbstverständlich zu einer lutherischen „Original-Bibel"—und beim Neuen Testament der griechische von Christian Reinecke.[44] Die von Cansteinsche Ausgabe war geschaffen worden für die Verbreitung der Bibel unter den Gemeindegliedern; mit dieser Ausgabe war sie aufbereitet für die wissenschaftlichen Bedürfnisse der „Gelehrten" unter ihnen. Nicht allein die Pfarrer beherrschten ja die biblischen Sprachen von der Schule her, und gebildete Laien waren vielfach engagiert in Fragen der Bibelauslegung.

Textkritische Randbemerkungen, zum Teil von J.A. Bengel übernommen, beziehen sich auf den damals möglichen neuesten Stand der Forschung, vor allem auf den 1628 nach London gekommenen Codex Alexandrinus (A 01); so sind z.B. die Probleme des Markusschlusses (Mk 16,9–20), der Ehebrecherin-Perikope (Joh 7,53–8,11) und des Comma Johanneum (1Joh 5,7f) bereits notiert.[45] Hier werden die „Original-Texte" also keineswegs als unveränderbar im Sinne des *textus receptus* gedacht.

Aus der ursprünglichen Lutherbibel fehlen die Vorreden zu den einzelnen Büchern[46] und mit ihnen auch alle Hinweise auf etwaige Probleme der Zugehörigkeit zum Kanon. Stattdessen sind jedem Kapitel „reiche Summarien" in Form von Inhaltsangaben vorangestellt und den Einzelversen „richtige Parallelen" beigegeben entsprechend dem Prinzip, daß die Schrift sich selbst interpretiert mittels eines ausgebauten internen Verweissystems, in dem vor allem „unklare" Stellen „richtigen", d.h. klaren zugeordnet werden. Zu einem solchen Bibelwerk gehört ferner eine „Biblische Chronologie"; nach ihr ist Christus *anno mundi* 4000 geboren, was 2 ¼ Jahre Differenz zur Berechnung des Dionysius Exiguus ausmacht, wie ausdrücklich vermerkt wird. Ferner gibt es eine Zeittafel für die Abfassungsdaten der biblischen Bücher sowie Umrechnungen von Maßen und Gewichten, was alles, ein wenig moderner und um Landkarten bereichert auch in heutigen Bibelausgaben noch zum Standard gehört.

---

[44] Christianus Reineccius, *Libri apocryphi Veteris Testamenti graeci*, 1711, bzw. *Biblia sacra quadrilingua Novi Testamenti graeci* nachweisbar 1711, 1713, als *He Kaine Diatheke* 1725.

[45] Vgl. auch II XXVIII–XXXI die „Vergleichung merckwürdiger Stellen des Neuen Testaments, darin D. Martini Lutheri deutsche Übersetzung, der griechische Text gegenwärtiger Ausgabe, und J.A. Bengelii Revision des griechischen N. Test. unterschieden sind". Auch der Luthertext galt also nicht als unveränderbar.

[46] Vgl. oben bei Anm. 23.

Doch beginnt das Neue Testament, 1740 bereits ein Jahr zuvor für sich erschienen,[47] wie es wohl niemand erwarten würde, mit einer „harmonische(n) Beschreibung des Lebens Jesu Christi nach den vier Evangelisten", bestehend aus einem „Vorbericht" mit methodischen Erwägungen von sechs Seiten, dem eine Kurzfassung (zwei Seiten) und die auf elf eng bedruckten Seiten ausgeführte „Harmonie der Evangelisten in sieben Theilen" folgen. Diese Skizze eines „Lebens Jesu" ist gedacht als Hilfsmittel zum eigenen Bibelstudium, indem einer knappen Angabe des Inhalts der einzelnen Geschichten in vier Spalten die Kapitel- und Versangaben der entsprechenden Abschnitte in den Evangelien zugeordnet sind.[48] Der zeitliche Rahmen des „Lebens Jesu" folgt mit angenommenen drei Jahren öffentlicher Wirksamkeit dem Johannesevangelium, in der Datierung des Todes Jesu auf den Tag des Passafestes aber den drei ersten.

Als Grundlage für seine eigene Darstellung wählte Steinbarth erneut ein seinerzeit aktuellstes Werk, die Evangelienharmonie von Eberhard David Hauber (1695–1765) aus dem Jahre 1737:[49]

> Daß man des Herrn Superint. Haubers Harmonie der Evangelisten erwehlet, ist aus zwo ursachen geschehen: 1. Weil er von denenjenigen ist, die mit grunde dafür halten, die Evangelisten haben alle

---

[47] Mit dem eigenen Titel: H KAINH ΔIAΘHKH: Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, dergestalt eingerichtet, daß der Griechische Grund-Text und die Deutsche Übersetzung D. Martin Luthers neben einander stehen, die Blätter aber, mit den Seiten der so gemein gewordenen Cansteinischen Bibel, zur Bestärkung der in derselben erlangten *Memoriae localis*, richtig übereintreffen, mit den wichtigsten *Lectionibus variantibus* des Griechischen Textes, jedes Capitels reichen Summarien, und beygefügten vielen richtigen Parallelen, auch einer kurzen Harmonie der Evangelisten. Züllichau, in Verlegung des Waysenhauses, 1740.

[48] Vergleichbares boten Eusebs Kanontafeln in den alten Handschriften, aber die waren nicht „Leben Jesu".

[49] „Harmonie der Evangelisten. Das ist, Übereinstimmung ihrer Beschreibungen des Lebens Jesu Christi, zum Preiß desselben, und zum Dienst seiner Gläubigen, mit neuem Fleiß und lauterer Begierde der Wahrheit verfasset, Lemgo 1737." Darin enthalten sind auch: „Das Leben Jesu Christi, von den vier Evangelisten beschrieben und aus der vereinigten Erzehlung derselben in einen kurtzen Auszug zusammengezogen und mit einer allgemeinen Einleitung in die Harmonie der Evangelisten begleitet", sowie: „Harmonische Anmerckungen zu der aus den besonderen Erzählungen der vier Evangelisten zusammengefügten Lebens-Beschreibung unseres Heylandes Jesu Christi, darinnen die Ordnung der Geschichte und der Zusammenfügung derselben aus tüchtigen Gründen erläutert und bewiesen wird." Hauber, geboren in Hohenhaslach/Württemberg, hatte in Tübingen studiert und war 1727 dort auch in der Theologie promoviert worden. 1725–1746 war er Superintendent des Fürstentums Schaumburg-Lippe in Stadthagen, ab 1746 Pfarrer an St. Petri in Kopenhagen. Einen Namen hat er sich auch als Geograph und Kartograph gemacht.

> geschichte und reden des Heilandes in der wahren zeitordnung geschrieben, in welcher sie geschehen und ausgesprochen worden: folglich müsse in der vereinigung derselben kein stück ihrer erzehlung versetzet und aus der ordnung gerückt werden; massen derjenigen dinge, die in ihren erzehlungen gleich sind, nicht eben dieselbigen geschichte und reden, sondern unterschiedene seyn, indem einige dinge mehr als einmal geschehen. 2. Weil er hiernächst, wenn eines Evangelisten erzehlung, zwischen die von einem andern beschriebenen geschichte eingerücket werden soll, allemal eine so bequeme thür und öffnung findet, wo sie muß eingeschoben werden, daß dem texte gar keine gewalt darf angethan werden. (III)

Ausdrücklich hebt er auch hervor, daß Hauber „besonders glücklich" darin gewesen sei, „Johannes mit den anderen dreyen zu verbinden" (VIII Anm. 1).

Die Gattung der Evangelienharmonie als solche ist natürlich viel älter, zu allen Zeiten ist offenbar die Vierzahl der Evangelien als problematisch empfunden worden.[50] Für die reformatorische Theologie aber mußte sie zu einer dringenden theologischen Aufgabe werden, denn die Widerspruchsfreiheit der Schrift stand auch in diesem Bereich auf dem Spiel, und das Prinzip *sola scriptura* war gegen das römische Lehramt zu verteidigen. Protestantische Theologen haben sich, beginnend mit Andreas Osiander (1496–1552) und Johannes Calvin, in unzähligen immer neuen Werken an dieser Aufgabe versucht, ohne doch je zu einer Lösung zu kommen, in der schlüssig und widerspruchsfrei die Texte aller vier Evangelien zu einem „Leben Jesu" geordnet werden konnten.[51]

Der Vergeblichkeit solchen Bemühens setzte Johann Jakob Griesbach (1745–1812) die neue Gattung der „*Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*" (1774) entgegen, mit den Texten der seither so genannten „synoptischen" Evangelien in drei Spalten nebeneinander.[52] Damit schuf er die Grundlage dafür, auf der Suche nach dem „Leben Jesu" von der Annahme gegenseitiger Abhängigkeit unter den Evangelien

---

[50] Vgl. unten bei Anm. 131.

[51] Vgl. dazu M.H. de Lang, De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwing van de evangelijn van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774), Diss. Leiden 1993. Evangelienharmonien geringeren Anspruchs finden sich heute z.B. in Gestalt von „Kinderbibeln", höheren Anspruchs in großen Teilen der Literatur zum Prozeß Jesu, z.B. J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, ^{4}1969.

[52] Vgl. das längere Zitat bei W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München ^{2}1970, 88f, wo Griesbach auf diese Differenz hinweist.

auszugehen. Griesbach selber vertrat die Priorität des Matthäusevangeliums; etwa gleichzeitig aber sah Gotthold Ephraim Lessing das „Nazaräerevangelium" als das ursprüngliche Evangelium, aus dem sich dann die Evangelien des Kanons entwickelt hätten.[53] Vorherrschend wurde im Laufe des 19. Jh.s die Theorie, nach der das Markusevangelium und die „Logienquelle" die zwei Quellen waren, aus denen sich das „Leben Jesu" rekonstruieren ließ; im Schlußkapitel wird dieser Faden wieder aufgenommen werden.

Der Wechsel von der Evangelienharmonie zur Synopse hat epochemachend gewirkt; er fiel in die Zeit der Entdeckung der Geschichte[54] überhaupt und bedeutete den Beginn einer sich strikt von der dogmatischen absetzenden historischen Betrachtung Jesu. Die Suche nach dem „Leben Jesu" hat jedoch nicht erst damals begonnen, wie Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" „von Reimarus bis Wrede" suggerieren mag.[55] Vielmehr gab es vorher bereits „Leben Jesu", die in Evangelienharmonien unter diesem Titel[56] die theologischen und historischen Probleme zu lösen suchten, die durch die Vierzahl der Evangelien aufgeworfen werden.[57]

Hieronymus, Athanasius, die Syrer

Das Konzil von Trient bezog sich in seiner Kanondefinition auf die Vulgata,[58] die Bibel in lateinischer Sprache, wie sie im wesentlichen von Hieronymus (um 347–419) geschaffen worden war. Hieronymus arbeitete dabei nicht eigentlich selbst als Übersetzer, sondern hat

---

[53] Vgl. 259–266.

[54] In dem Zitat oben bei Anm. 49 zeigt sich, daß in der ersten Hälfte des 18. Jh.s „Geschichte" der Plural von „Geschicht" ist, noch nicht der abstrakte Singular, worauf Reinhart Koselleck verschiedentlich hingewiesen hat (z.B. in Vergangene Zukunft, stw 757, ²2000, 50f).

[55] Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" von 1913 hieß in erster Auflage (1906) „Von Reimarus bis Wrede"; ich zitiere nach der Siebenstern-Taschenbuch-Ausgabe von 1972.

[56] Inwieweit der Begriff „Leben Jesu Christi" bei Hauber (s. Anm. 49) singulär ist, wäre zu überprüfen. Bengels etwa gleichzeitiges Werk (1736) hat den Titel: „Richtige Harmonie der Vier Evangelisten, da die Geschichte, Wercke und Reden Jesu Christi in ihrer geziemend natürlichen Ordnung zur Befestigung der Wahrheit wie auch zur Übung und Erbauung in der Gotseligkeit vorgestellet werden."

[57] Beinahe gegenläufig zur Evangelienforschung, die aus den vier Evangelien auf das eine Leben Jesu zu kommen suchte, arbeitete die alttestamentliche Forschung vier ursprüngliche Quellenschriften des einen Pentateuch heraus.

[58] Vgl. oben Anm. 20.

unterschiedliche Fassungen, die seit dem 2. Jh. nebeneinander entstanden waren, einer Revision unterzogen. Seine Kenntnisse in der griechischen wie in der hebräischen Sprache befähigten ihn zu solch einem Werk, wenn auch seine Kompetenz im Hebräischen wesentlich geringer gewesen sein dürfte, als er selber sich den Anschein gibt.[59] Immerhin gehörte er aber zu den wenigen Kirchenvätern überhaupt, die mehrsprachig waren.

Beim alttestamentlichen Teil bestehen im Umfang kleine Differenzen zwischen der Vulgata und der Septuaginta, wobei vielleicht eine unterschiedliche Entwicklung bereits auf jüdischer Seite in Rechnung zu stellen sein mag; das Neue Testament umfaßt alle 27 Schriften.[60] Übernommen wurden also auch die sieben, deren Zugehörigkeit umstritten gewesen war, was Hieronymus selber in anderen Zusammenhängen, vor allem in seiner Schrift *De viris illustribus*, der lateinischen Welt vermittelt hat.[61] Zwar hatte er kein leitendes Amt in der Kirche inne, und die Vulgata war primär für den wissenschaftlichen, nicht für den liturgischen Gebrauch geschaffen worden, doch bekam sie durch das *Decretum Gelasianum* für den lateinischen Westen eine verbindliche kirchliche Geltung. Als ganzes ist dieses nach dem römischen Bischof Gelasius (492–496) benannt, die relevanten Textpartien können jedoch schon auf Damasus' (366–384) und Hieronymus' eigene Zeit zurückgehen, genauer auf eine römische Synode von 382.[62]

Zum *Decretum Gelasianum* gehört eine lange Liste recht unterschiedlicher Werke, die stereotyp als „apokryph" verworfen werden;[63] ob alle zu dieser Zeit tatsächlich noch bekannt waren, läßt sich kaum feststellen, denn in solchen Katalogen wird auch sonst so viel wie möglich aufgezählt. Darunter nicht genannt ist das Hebräerevangelium, das Hieronymus selber recht positiv eingeschätzt hat; wohl deshalb

---

[59] Vgl. unten 249f.

[60] Erst später hinzugekommen ist in einem Teil der Überlieferung ein Laodicenerbrief entsprechend Kol 4,16; in der *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart ^{3}1983, 1976, findet er sich immerhin—zusammen mit Ps 151—noch im Anhang; vgl. zu diesem Brief K. Zelzer in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike IV, hg. von K. Sallmann, 1997, 414f.

[61] Problematisch bleibt im Westen vor allem der Hebräerbrief, der unter der Annahme paulinischer Verfasserschaft schließlich aufgenommen wird, im Osten die Offenbarung des Johannes, sofern sie nicht auf den Verfasser des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe zurückgeführt wird.

[62] Vgl. G. Röwekamp, Art. „Decretum Gelasianum", LACL^{3} 188.

[63] Vgl. in Übersetzung NTApo^{5} I 30–33 oder H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 10–12.

hat es im Mittelalter überlebt, wenn auch weniger in Form eines festen Textes, so doch als Vorstellung eines neben den kanonischen Evangelien noch akzeptierten weiteren. Diese Idee konnte noch die neuzeitliche Evangelienforschung faszinieren.[64] Abgesehen davon bedeutet das *Decretum Gelasianum* aber, daß der Umfang der Bibel für die lateinische Welt festgelegt war.

Für den griechischen Bereich wird dem 39. Osterfestbrief des Bischofs Athanasius von Alexandrien (um 295–373) aus dem Jahre 367 in der Kanonforschung eine vergleichbare Bedeutung beigemessen.[65] Das Konzil von Nicäa hatte im Jahre 325 die noch unseren heutigen Jahresrhythmus bestimmende Entscheidung getroffen, Ostern einheitlich am ersten Sonntag nach dem Vollmond zu feiern, der der Frühjahrstagundnachtgleiche folgt. Dem Bischof von Alexandrien war die Aufgabe übertragen worden, alljährlich diese komplizierte Berechnung[66] anstellen zu lassen und das Ergebnis so rechtzeitig allen anderen mitzuteilen, daß die vorausgehende Fastenzeit eingehalten werden konnte.[67] Ohne darüberhinaus eine gesamtkirchliche Funktion zu besitzen, konnte der jeweilige Bischof sich für Kundgebungen anderer Art, die er mit dieser Ankündigung verband, eine erhöhte Aufmerksamkeit erhoffen, und davon machte auch Athanasius des öfteren Gebrauch.[68]

Seine Auflistung der zur Bibel gehörigen Bücher bedeutete also an sich keine autoritative Entscheidung von allgemeiner Gültigkeit, und doch scheint sie einem so weitgehenden Konsens im griechischen

---

[64] Vgl. unten 259–283. Andere Schriften haben auch in lateinischer Sprache durchaus überlebt, vor allem in Irland; vgl. M. Herbert, M. McNamara, Irish Biblical Apocrypha, Edinburgh 1989.

[65] Die Überlieferung der Athanasius-Texte einschließlich seiner Osterfestbriefe insgesamt ist u.a. wegen der verschiedenen Sprachen kompliziert. Den griechischen Text des Osterfestbriefs von 367 entnehme ich T. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II.1, Erlangen 1890, 210–212.

[66] Bereits nach 200 Jahren erwies sich die Berechnungsgrundlage als so unzureichend, daß sie 525 von Dionysius Exiguus neu erstellt werden mußte und dann immerhin für mehr als tausend Jahre bis zur Gregorianischen Kalenderreform von 1596 nicht mehr verändert zu werden brauchte. Danach erwies sich die päpstliche Astronomie allen Vorurteilen zum Trotz als so überzeugend, daß nach 1700 auch die protestantischen Gebiete diesen neuen Kalender übernahmen.

[67] Wegen der vorausgehenden Fastenzeit konnte der Ostertermin nicht einfach empirisch erst dann festgelegt werden, wenn die Frühjahrstagundnachtgleiche stattgefunden hatte.

[68] Vgl. M. Tetz, Athanasius und die Einheit der Kirche, ZThK 81 (1984) 196–219, bes. 204–211.

und auch im lateinischen Bereich entsprochen zu haben, daß sich jedenfalls kein größerer Widerspruch mehr findet. Auf griechischer Seite blieb lediglich die Zugehörigkeit der Offenbarung des Johannes noch lange Zeit zweifelhaft. Für beide Testamente unterscheidet Athanasius zwischen ἀπόκρυφα und κανονιζόμενα βιβλία, an anderer Stelle sagt er vom „Hirt des Hermas", diese Schrift sei nicht ἐκ τοῦ κανόνος;[69] damit begegnen erstmals das griechische Verb κανονίζω und das Substantiv κανών im Zusammenhang einer Aufstellung autoritativer Bücher überhaupt.[70] Athanasius kennt außerdem eine Zwischengruppe, zu der die Weisheit Salomos, die Bücher Jesus Sirach, Esther, Judith, Tobias, die Didache und der Hirt des Hermas gehören, allesamt Schriften, die zwar nicht als kanonisch gelten, aber doch zur Belehrung dienen können;[71] „Apokryphen" dagegen werden ohne Einzelaufstellung pauschal als Machwerke von Häretikern verworfen.

Die in den letzten Jahrzehnten ans Licht gekommenen Schriften eines Zeitgenossen des Athanasius, Didymus von Alexandrien (310/13–398) zeigen freilich, daß es damals in Alexandrien noch sehr viel an frühchristlicher Literatur neben der Bibel gegeben hat;[72] er kann zu so später Zeit durchaus Herrenworte aus der freien Überlieferung zitieren, was üblicherweise nur für das 2. Jh. noch zugestanden wird. Die beiden großen Codices Sinaiticus (ℵ 01) aus dem 4. Jh. und Alexandrinus (A 02) aus dem 5. enthalten mit dem Barnabasbrief und dem Hirt des Hermas bzw. den beiden Klemensbriefen nichtbiblische Texte.[73] Noch im 6. Jh. finden sich in Oberägypten griechisch sprechende Christen, die das Petrusevangelium in hohen Ehren hielten, selbst wenn sie davon keinen vollständigen Text mehr kannten.[74]

---

[69] *De decretis Nicaenae Synodi* 18,3, hg. von H.-G. Opitz, Berlin 1935, 15: ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο καίτοι μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος προφέρουσι zur Einleitung eines Zitats von mand 1,1.

[70] Vgl. H.W. Beyer, ThW III 605.

[71] ... ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.

[72] Vgl. unten 182–228.

[73] Auch der Codex Vaticanus (B 03) aus dem 4. Jh. hat wahrscheinlich etwas aus den Apostolischen Vätern enthalten; vgl. K. und B. Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1981, 118.

[74] Vgl. 90–98.

Ein höheres Maß an gesamtkirchlicher Verbindlichkeit erlangte der 39. Osterfestbrief des Athanasius im Jahre 692 durch das „Quinisextum", als „Zweites Trullanum" auch nicht besser bekannt, dessen Anerkennung als eines der sieben „ökumenischen Konzile" zwar zweifelhaft sein mag,[75] doch wurden seine Ergebnisse in der Folgezeit kanonisiert. Hier wurden Beschlüsse früherer Konzile sowie Lehrbriefe von Kirchenvätern, darunter eben auch Athanasius' Osterfestbrief von 367, als verbindliche *canones* zusammengestellt; damit standen freilich faktisch vier oder gar fünf differierende Kanonverzeichnisse gleichberechtigt nebeneinander: außer Athanasius' eigenem das der Synode von Karthago 397, das des Gregor von Nazianz, das des Amphilochius von Ikonium sowie möglicherweise auch eines der Synode von Laodicea/Phrygien, für die zumeist das Jahr 362 als Datum angenommen wird.[76] Bei solchen späten Sammlungen ging das Bestreben offenbar dahin, einen breiten Konsens angesichts geringer Unterschiede zu ermöglichen; beim Neuen Testament bestanden die im griechischen Bereich ohnehin nur bei der Offenbarung des Johannes. Sehr deutlich bestätigt sich noch einmal, daß für die Alte Kirche die Festlegung eines biblischen Kanons kein vordringliches Problem gewesen ist.

Die Lösung, vier Evangelien scheinbar gleichberechtigt nebeneinander zu stellen, ist zwar auf die Dauer erfolgreich geblieben. Auch sie hat aber die bleibende Tendenz zu dem einen Evangelium nicht aufhalten können. Vor allem führte der gottesdienstliche Gebrauch zu der bis heute benutzten Gattung der „Evangeliare" bzw. „Lektionare".[77] Solche Bücher ordnen einzelne Textabschnitte als Evangelium des jeweiligen Sonn- und Feiertags nach dem Ablauf des liturgischen Jahres und lassen die Unterschiede zwischen den vier Fassungen verschwimmen zu einer einzigen Jesusgeschichte um die beiden großen Komplexe der Weihnachts- und der Passions- und Osterzeit.[78] Die Dominanz des Matthäus- und des Johannesevangeliums zeigt sich in

---

[75] Vgl. H. Barion, Art. „Konzile", RGG[3] III 1801.

[76] Griechischer Text bei Leipoldt (Anm. 25) I 98, Anm. 2, englische Übersetzung: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church II/14, hg. von H.R. Percival, New York 1905, 361f; die anderen Verzeichnisse differieren bei den Apokryphen des Alten Testaments und vor allem bei der Offenbarung des Johannes.

[77] Vgl. dazu Aland (Anm. 73) 172–178; Markschies (Anm. 10) 245.

[78] In der deutschen protestantischen Tradition entsprechen dem in etwa die „altkirchlichen Evangelien".

der Auswahl der Perikopen bis heute; sie bestimmen nicht zuletzt dadurch deren Bekanntheitsgrad. Das Lukasevangelium bietet immerhin noch eine Reihe von eigenen Geschichten, vor allem zu Weihnachten und in den Gleichniserzählungen, das Markusevangelium aber bleibt im Schatten der anderen, besonders des Matthäusevangeliums.[79]

Sehr anders als im lateinischen und im griechischen Sprachbereich verlief die Entwicklung im syrischen.[80] Hier galt seit dem 2. Jh. Tatians *Diatessaron*[81] als das *eine* Evangelium, und es wurde erst im 5. Jh., also nach Hieronymus' und Athanasius' Zeit, in der neuen Bibelausgabe der *Peschitta* durch die vier ersetzt; zur Apostelgeschichte und den vierzehn Paulusbriefen traten dann auch drei „katholische Briefe" hinzu: Jakobus-, 1. Petrus- und 1. Johannesbrief als Dokumente der drei Jerusalemer „Säulen" Jakobus, Kephas/Petrus, Johannes entsprechend Gal 2,9.[82] Noch später sind sie von einem Teil der syrischen Ausgaben zu den üblichen sieben erweitert worden, während andere die Dreizahl bis heute beibehalten haben.[83] Wegen dieser Differenzen mußte bei den Unionsverhandlungen zwischen der an Rom orientierten Kirche und den jakobitischen Syrern im Jahre 1441 während des Konzils von Florenz auch ein Kanonverzeichnis festgelegt werden,[84] auf das später in Trient zurückgegriffen werden konnte.

Der lateinische Westen, die griechische Mitte und der syrische Osten haben sich zu keiner Zeit auf einen gemeinsamen Kanon biblischer Schriften geeinigt, weder im Blick auf den Umfang noch bezüglich seines Wortlauts. Das setzt sich fort in den verschiedenen davon jeweils ausgehenden Übersetzungen in andere Sprachen. Die Differenzen mögen gering erscheinen angesichts der gewaltigen Masse des Stoffes, doch zeigt die unvergleichlich genauere Überlieferung der hebräischen Bibel oder des arabischen Korans, daß sorgfältigere Weisen des Umgangs mit normativen Texten möglich sind. Im

---

[79] Erst in den letzten Jahrzehnten zeigt sich eine gewisse Bevorzugung des Markusevangeliums.

[80] Vgl. W. Schneemelcher, Art. „Bibel III", TRE VI 45f; B. Aland, Art. „Bibelübersetzungen" I 4.2, TRE VI 189–196; B.M. Metzger, The Canon of the New Testament (1987), Oxford 1997, 113–120.218–228.

[81] Vgl. dazu insbesondere W.L. Petersen, Tatian's Diatessaron, SVigChr 25, 1994, auch: ders., Tatian's Diatessaron, in: H. Koester, Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990, 403–430.

[82] Vgl. meinen in Anm. 22 genannten Aufsatz.

[83] Unterschiede bestehen des weiteren auch hier bei der Geltung der Offenbarung des Johannes.

[84] Vgl. DS 1334f.

Vergleich mit diesen ist allein schon der Vorgang der Übersetzung in immer neue Sprachen als solcher bemerkenswert, halten doch Islam wie Judentum an der jeweiligen Ursprache als den geheiligten Fassungen ihrer Texte fest. Vergleichbare Versuche, eine bestimmte Sprachform der Bibel zu kanonisieren, hat es auch in der Geschichte des Christentums immer wieder gegeben, die lateinische, die kirchenslawische, die King James Bible oder auch Luthers deutsche Übersetzung.

Daß am Anfang die griechische Übersetzung der „Schriften" aus dem Hebräischen gestanden hatte[85] und daß diese erst interpretiert einen neuen Sinn gaben, hat offenbar den Umgang auch mit der eigenen Überlieferung geprägt; die neutestamentlichen Texte bewahren selber vielfältige Erinnerungen an solche Übersetzungs- und Auslegungsvorgänge. Für eine kurze Zeit bildete Griechisch die eine Sprache, in der sich das Christentum weiträumig ausbreiten konnte; auch nach Rom schrieb Paulus seinen Brief auf Griechisch und ebenso mehr als 100 Jahre später Irenäus in Lyon sein Werk gegen die Häresien.[86] Ab dem Ende des 2. Jh.s entwickelte sich das Christentum in immer mehr verschiedenen Sprachen auseinander, und das hat die Verständigung zwischen den einzelnen Gebieten auf Dauer erheblich erschwert.

Die Überlieferungswege der Evangelien

Daß die vier Evangelien sich allgemein durchgesetzt hätten, läßt sich also für das 4. Jh. noch keineswegs behaupten. Für große Bereiche der östlichen Christenheit stand an ihrer Stelle das Diatessaron Tatians, aber auch die im 2. Jh. entstandene und inzwischen weit verbreitete Gruppierung der Marcioniten hatte ein eigenes Evangelium in Gestalt einer Bearbeitung des Lukasevangeliums durch ihren Gründer Marcion.[87] Außerdem war schon die Rede vom Hebräer- und vom

---

[85] Vgl. dazu N. Walter, Die griechische Übersetzung der „Schriften" Israels und die christliche „Septuaginta" als Forschungs- und als Übersetzungsgegenstand, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta, hg. von H.-J. Fabry, U. Offerhaus, BWANT 153, 2001, 71–96.

[86] Überlegenswert ist, ob zu der Unterstützung, die Paulus von Rom für seine weitere Arbeit in Spanien erbittet (Röm 15,24), auch lateinische Sprachkompetenz gehört.

[87] Vgl. dazu jetzt U. Schmid, Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, TU 150, 2002, 67–77.

Petrusevangelium als je auf ihre Weise in viel späterer Zeit noch durchaus anerkannten Evangelien.

Andererseits ist jedoch die Unterscheidung zwischen „wahren" und „falschen" Evangelien älter als das 4. Jh. So interpretiert Origenes (um 185–ca. 253) die Bemerkung in Lk 1,1, daß viele „versucht" hätten, ein Evangelium zu schreiben, auf die Häretiker und nennt als solche „Versuche" das Ägypter- und das Hebräerevangelium sowie das Basilides-, das Thomas- und das Matthiasevangelium; die vier kirchlich anerkannten Evangelisten seien hingegen über einen bloßen Versuch hinausgekommen.[88] Alles in allem lassen sich etwa zwanzig derartiger Schriften aufzählen, abhängig davon, was als Evangelium in einem engeren oder einem weiteren Sinn anzusehen ist. Im Unterschied zu den kanonisch gewordenen Evangelien ist keines vollständig in griechischer Sprache erhalten, von vielen bleibt uns auf Grund der Überlieferungsbedingungen kaum mehr als ihr Titel.[89]

Unsere Kenntnis der Evangelien insgesamt verdankt sich—wie die antiker Literatur überhaupt[90]—drei trotz mancher Überschneidungen unterscheidbaren Überlieferungswegen. Es gibt zunächst das kontinuierliche Abschreiben zur Erneuerung und Vermehrung von Handschriften, gegebenenfalls die Übersetzung in andere Sprachen eingeschlossen. Voraussetzung dafür ist ein bleibendes Interesse an den überlieferten Texten über Jahrhunderte hinweg, von Generation zu Generation.[91] Das ist außer für die Bibel selber nur für wenige Schriften gegeben, z.B. für „Marias Geburt. Offenbarung des Jakobus", das sog. „Protevangelium des Jakobus", denn Abschnitte aus ihm wurden regelmäßig an den Marienfesten gelesen.[92] Dabei handelt es

---

[88] *Homilia in Lucam* I (in der Ausgabe von M. Rauer, GCS 49, ²1959, aufgenommen bei K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, Stuttgart ¹³1985, 540f). Die griechische und die lateinische Fassung differieren ein wenig; am klarsten, wenn auch am simpelsten bringt die lateinische die Sache auf den Punkt: *Ecclesia habet quattuor evangelia, haeresis plurima*, was bei einem Zahlenverhältnis von 4:6 nicht wirklich überzeugen kann.

[89] Vgl. die verschiedenen gängigen Ausgaben.

[90] Einen instruktiven Vergleich mit der Überlieferung der Werke von Aristoteles und Theophrast bietet D. Georgi, Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodos. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik, in: Konsequente Traditionsgeschichte (FS K. Baltzer), hg. von R. Bartelmus, T. Krüger, H. Utzschneider, OBO 126, 1993, 45–78.

[91] Für die Evangelien ist dieser Bereich nach wie vor am umfangreichsten dokumentiert in der Ausgabe von K. von Tischendorf, Evangelia apocrypha, ²1876, nachgedruckt 1987.

[92] Im lateinischen Westen hat diese Funktion der *Liber de ortu beatae Mariae et*

sich aber nicht um ein „Evangelium" im Sinne einer Jesusgeschichte welchen Umfangs auch immer; es beschreibt vielmehr die Geburt und das Leben Marias bis in Jesu Kindheit hinein.[93] In ähnlicher Weise die Evangelien ergänzenden Charakter hat die apokryphe Pilatusliteratur; sie mag eventuell auf ältere Werke zurückgehen, zeigt sich aber seit dem 4. Jh. vor allem mit dem Problem beschäftigt, daß der römische Staat, den Pilatus repräsentierte, als er Jesus verurteilte, inzwischen selber christlich geworden ist.[94]

Sobald das Interesse an bestimmten Schriften erlischt, wird ihre Überlieferung unterbrochen, womöglich für immer, obwohl es auch schon in früheren Zeiten Wiederauffindungen alter Büchersammlungen gegeben hat. Traditionsbrüche konnten entstehen durch gewaltsame Vernichtung z.B. inzwischen als häretisch gebrandmarkter Schriften, wie sie etwa für das *Diatessaron* berichtet wird;[95] es hat aber wohl auch immer wieder das Phänomen gegeben, daß Bücher „aus der Mode" kamen und damit keinen Nutzen mehr brachten.[96]

Neben einer kontinuierlichen Überlieferung von Gesamttexten stehen ausschnittsweise Zitate in anderen Schriften, vor allem bei Kirchenvätern;[97] nur auf diesem Wege bekommen wir beispielsweise einen Eindruck vom Hebräer- oder Ägypterevangelium oder kennen wir das im Zweiten Klemensbrief zitierte Evangelium. Als besonders ertragreich und wohl noch immer nicht völlig ausgeschöpft haben sich die Werke des Kirchenvaters Didymus von Alexandrien erwiesen, die in den letzten Jahrzehnten ediert worden sind.[98] Im Einzelfall ergeben sich Probleme bei Zitaten in bezug auf die Abgrenzung und den Wortlaut, insbesondere wenn es keine Anhaltspunkte dafür gibt, wie weit der entsprechende Autor zitierte Texte ganz seinem eigenen Zusammenhang angepaßt hat.[99]

---

de infantia Salvatoris vom Anfang des 7. Jh.s, üblicherweise als Pseudo-Matthäus bezeichnet.

[93] Vgl. dazu E. de Strycker, Die griechischen Handschriften des Protevangeliums Jacobi, in: Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, hg. von D. Harlfinger, Darmstadt 1980, 577–612. Dieser Komplex ist erschlossen in der Ausgabe von G. Schneider, Apokryphe Kindheitsevangelien, FC 18, 1995.

[94] Vgl. den Komplex des „Nikodemusevangeliums" NTApo[5] I 395–424.

[95] Vgl. Theodoret von Cyrus, *haer.* I 20.

[96] Vgl. das Zitat des alten Bischofs in Anm. 113.

[97] Vgl. dazu Aland (Anm. 73) 179–181.

[98] Vgl. unten 182–228.

[99] Eine teilweise veraltete, aber noch nicht überholte Grundlage bildet der Band von A. Resch, Agrapha, 1889, [2]1906 (nachgedruckt 1967).

Drittens haben seit dem Ende des 19. Jh.s neue Textfunde in griechischer und koptischer Sprache die Kenntnis kanonisch wie apokryph gewordener Schriften immer wieder erheblich erweitert; einige davon erregten großes Aufsehen, etwa die Bibliothek von Nag Hammadi in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg; andere sind nur ediert und bald wieder vergessen worden.[100] Mehrere solcher neuer Texte werden in den folgenden Kapiteln vorgestellt, und dabei werden etliche Editions- und Interpretationsprobleme angesprochen. Die in der neutestamentlichen Textkritik fast dogmatisch gehandhabte Unterscheidung zwischen Papyrus und Pergament spielt in der Papyrologie freilich faktisch keine Rolle;[101] unter „Papyrus" versteht man beinahe alle fragmentarische Überlieferung, sei es auf Pergament, auf Ton oder eben auf Papyrus.[102]

Für den Text des Neuen Testaments kennen wir inzwischen eine so große Zahl früher griechischer Handschriften, daß fast ausschließlich sie zur Rekonstruktion herangezogen werden; doch werden frühe Übersetzungen und Kirchenväterzitate in den Ausgaben ebenfalls noch genannt. Vollständige Texte stehen freilich auch hier nicht schon aus der Frühzeit, sondern erst ab dem 4. Jh. zur Verfügung, und für das Markusevangelium ist davor sogar nur ein einziger Papyrus bekannt, p^{45} aus dem 3. Jh., ein Codex, der bereits alle vier kanonisch gewordenen Evangelien sowie die Apostelgeschichte enthält. Die Verteilung auf die Evangelien ist in den frühen Handschriften sehr ungleichmäßig und zeigt von Anfang an ein deutliches Übergewicht des Matthäus- und des Johannesevangeliums gegenüber den beiden anderen.[103]

Prinzipiell hat es die Rekonstruktion apokryph gewordener Evangelien also mit denselben Materialien zu tun wie die neutestamentliche Textkritik: mit Handschriften, mit Zitaten und mit Übersetzungen. Die Zahl der verfügbaren Handschriften ist jedoch wesentlich gerin-

---

[100] Den derzeitigen Wissensstand präsentiert meine Ausgabe: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000.

[101] Das zeigt im übrigen auch ein Blick in die Liste der neutestamentlichen Pergamenthandschriften im Anhang des Nestle-Aland, z.B. ab 0198.

[102] Die wichtigste Arbeitsgrundlage bildet J. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris: Publications de la Sorbonne, série Papyrologie 1, 1976, fortgeführt in APF 26 (1978) bis 37 (1991) von K. Treu und seit APF 43 (1997) von C. Römer.

[103] Vgl. Tabelle 1 in: Fragmente (Anm. 100) 22.

ger, und deshalb spielen Zitate und Übersetzungen notwendigerweise eine erheblich größere Rolle. Vom Thomasevangelium etwa kennen wir zwar drei frühe griechische Handschriften und ein paar Zitate bei Kirchenvätern, einen Gesamttext aber nur in koptischer Übersetzung aus der Zeit um 400.[104] Beim Mariaevangelium gibt es eine nicht ganz vollständige koptische Fassung des Gesamttextes aus dem 5. Jh., der zwei griechische Fragmente zugeordnet werden können,[105] beim Petrusevangelium immerhin einen längeren Zusammenhang in griechischer Sprache aus dem 6. Jh.,[106] dem mit größerer oder geringerer Sicherheit ältere Papyri zuzurechnen sind. Fehlt dagegen ein Gesamttext, ist es sehr viel schwieriger, wenn nicht aussichtslos, kleine Reste als Teile von größeren Einheiten zu identifizieren.[107] Da die Zahl der in Frage kommenden Gesamttexte begrenzt ist,[108] soll darauf nicht ganz verzichtet, sondern z.B. für das „Fajum-Fragment" PVindob G 2325 eine Zugehörigkeit zum Petrusevangelium vorgeschlagen werden.[109]

Probleme besonderer Art bieten beim Maria- und beim Thomasevangelium die koptischen Übersetzungen, wenn gefragt wird nach dem ursprünglichen griechischen Text, der ihnen zugrunde liegt. Erstaunlicherweise finden sich in beiden Evangelien die in den koptischen Text aufgenommenen griechischen Fremdwörter weitgehend an derselben Stelle und in derselben Funktion wie im griechischen.[110] Daraus läßt sich mit aller Vorsicht schließen, daß griechische Wörter im koptischen Text in der Regel auch dort aus der Vorlage stammen werden, wo ein griechischer Text für den Vergleich nicht zur Verfügung steht.

Im Detail wird das eine Rolle spielen in den entsprechenden Einzeluntersuchungen. Grundsätzlich ist aber bereits vorweg darauf hinzuweisen, daß Übersetzen einen größeren Spielraum für eine Neugestaltung des Textes läßt als das reine Abschreiben. Deshalb

---

[104] Vgl. unten 144–181.
[105] Vgl. unten 105–124.
[106] Vgl. 59f.
[107] Ein gelungenes Beispiel aus neuerer Zeit ist die Identifikation des PKöln 255 als Teil des PEgerton 2; vgl. 125–143. Andererseits sind die früheren Zuordnungen von POxy 1 und 654 vor allem zum Hebräerevangelium obsolet geworden durch den Fund des Thomasevangeliums.
[108] Vgl. dazu auch 141f.
[109] Vgl. 87–90.
[110] Vgl. 121 und 175f.

führt nicht jede Abweichung im koptischen Text zu einer anderen griechischen „Vorlage". Im kontrollierbaren Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache oder aus einer der beiden in die deutsche finden sich in diesem Buch genug Beispiele dafür, daß die „genaue", „wörtliche" Übersetzung erst ein relativ junges Postulat der Philologie ist gegenüber der üblicheren „freien" oder „sinngemäßen" Übertragung.[111] Im Zweifelsfall spiegeln Übersetzungen vermutlich eher ein Verständnis des Textes zur Zeit ihrer Entstehung, als daß sie auf eine Variante im Urtext weisen, und das ist bei der Interpretation der griechischen wie der koptischen Überlieferung des Thomas- und des Mariaevangeliums von großer, bisher kaum ausreichend berücksichtigter Bedeutung; die koptischen Übersetzungen des 3. oder 4. Jh.s sind nicht einfach als Texte des 2. Jh.s anzusehen.

Überraschen mag das vergleichsweise hohe Alter der meisten Papyri von apokryph gewordenen Evangelien. Was wir haben, geht zumeist auf das 2. und 3. Jh. zurück.[112] Mit dem 4. Jh. bricht ihre Überlieferung jedoch weitgehend ab, während gleichzeitig die Zahl der Handschriften mit Text aus den kanonisch gewordenen Evangelien enorm zunimmt. Offenbar fehlten auf der anderen Seite die institutionellen Voraussetzungen, kontinuierlich Handschriften zu erneuern; allenfalls gab es sie noch in koptischer Sprache. Wir hören zwar auch von planmäßigen Vernichtungsaktionen, doch prinzipiell reichten der kirchlichen Überlieferung die vier Evangelien, wie Didymus einen „alten rechtgläubigen" Bischof zitiert:

> „Daher untersagen wir die Zulassung der Apokryphen wegen derjenigen, die nicht unterscheiden können, was von den Häretikern beigemengt worden ist." Und er sagt grundsätzlich ein Wort zu denen, die streitsüchtig sind und sagen, daß man sie lesen soll: „Wenn sie das gleiche sagen wie die öffentlich gebrauchten (Schriften), haben wir die öffentlich gebrauchten unwidersprochen und nehmen zu ihnen nicht die hinzu, die Widerspruch finden können. Wenn sie aber in Wirklichkeit nicht das gleiche wie die öffentlich gebrauchten sagen, halten wir sie für verwerflich.[113]

---

[111] Mehrfach (z.B. in Anm. 180) wird verwiesen werden auf den Unterschied zwischen Eusebs griechischem Text seiner Kirchengeschichte und Rufins lateinischer Übersetzung; zu nennen wäre aber auch Luthers Bibelübersetzung (vgl. meinen in Anm. 33 genannten Aufsatz).

[112] Vgl. Tabelle 2 in: Fragmente (Anm. 100) 23.

[113] EcclT I 8,8–11: καὶ καλόν τις ἀρχαῖος ἐπίσκοπος εἶπεν ἐκκλησιασ[τι]κός· διὰ

Schließlich gibt es auch noch das Phänomen neuer „Evangelien" des 19. und 20. Jh.s in Gestalt von nachgemachten alten Apokryphen, verbunden zumeist mit einer spannenden Fundlegende, in der häufig der Vatikan als notorischer Feind der Wahrheit für bisherige Unterdrückung verantwortlich gemacht wird. Überraschend groß ist die Faszination, die sie auf Intellektuelle ausüben, z.B. in der Verbindung Jesu mit fernöstlicher Spiritualität.[114] Unter solche von ihm so genannte „Neuapokryphen" rechnet Joachim Finger vermutlich ganz zu Recht auch das „geheime Markusevangelium";[115] ein solcher Verdacht ist auch früher bereits mehr oder weniger offen geäußert worden.[116]

Es geht um einen handschriftlichen Text, den Morton Smith, ein renommierter amerikanischer Klassischer Philologe, 1973 herausgegeben hat; er will ihn 1958 im Kloster Mar Sabba bei Jerusalem gefunden haben, geschrieben auf der letzten Schutzseite und der Innenseite des Deckels eines 1646 in Amsterdam gedruckten Buches, das aber inzwischen dort nicht mehr auffindbar gewesen sei.[117] Sein

---

τοῦτο, φησίν, κωλύομεν τὴν [ἔντ]ευξιν τῶν ἀποκρύφων διὰ τοὺς μὴ δυναμένους δια[στ]έλλειν τὰ ἐν αὐτοῖς καταμιγέντα ὑπ[ὸ αἱρ]εθικῶν. καὶ λέγει καθόλου λόγον πρὸς τοὺς φ[ιλο]νείκους καὶ λέγοντας ὅτι δεῖ αὐτὰ ἀναγινώσκειν, καὶ λέγει· εἰ μὲν τὰ αὐτὰ λέγουσιν τοῖς δημοσιευομένοις, ἔχομεν ἀναντιρ[ρή]τως τὰ δημοσιευόμενα καὶ οὐ προσδιαλαμβάνομεν αὐτοῖς τὰ δυνάμενα ἀντίρρησι[ν] ἔχειν. εἰ δὲ τῷ ὄντι οὐ τὰ αὐτὰ τοῖς δημοσιευομένοις λέγουσιν, παραιτητέα αὐτὰ ἡγούμεθα. Die griechische Terminologie hebt in diesem Text ab auf den Gegensatz von „öffentlich" (τὰ δημοσιευόμενα) und „geheim" (τὰ ἀπόκρυφα); in der Erstausgabe hatten G. Binder und L. Liesenborghs (Köln 1965, 40–43) τὰ δημοσιευόμενα wiedergegeben mit „die zugelassenen Schriften", in der späteren Edition (PTA 25, 1979, 22–25) mit „die kanonischen Schriften", was aber für die Zeit eines „alten Bischofs" vor Athanasius gewiß anachronistisch wäre.

[114] Vgl. in Deutschland vor allem die faktische Ersetzung der Bergpredigt (Mt 5–7) durch das „geheime Friedensevangelium der Essener" aus den 20er Jahren des 20. Jh.s in den gerade in christlichen Kreisen weit verbreiteten Büchern des Publizisten Franz Alt.

[115] Jesus—Essener, Guru, Esoteriker?, Mainz und Stuttgart ²1994, 104.

[116] Q. Quesnell (The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence, CBQ 37 [1975] 48–67) hat ihn freilich offenbar bewußt vermieden trotz der gegenteiligen Behauptung von Morton Smith (On the Authenticity of the Mar Sabba Letter of Clement, CBQ 38 [1976] 196–199; dagegen noch einmal Quesnell 200–203). Trotzdem wird Quesnell immer wieder dafür zitiert, z.B. von C.W. Hedrick, The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy, JECS 11 (2003) 133–145, hier 140, Anm. 24.

[117] Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge 1973. Umstritten ist, ob jemand sonst ihn dort inzwischen gesehen hat, Willy Rordorf jedenfalls 1996 nicht (vgl. Écrits apocryphes chrétiens I, hg. von F. Bovon, P. Geoltrain, 1997, 59f in Anm. 4). Sozusagen kanonisiert ist der Text durch die Aufnahme in die Ausgabe: Clemens Alexandrinus, Werke IV.1, hg. von U. Treu, GCS, ²1980, XVIIf.

Inhalt ist das Fragment eines Briefes von Clemens von Alexandrien (140/150–um 220) an einen Theodor, worin er bestätigt, daß Markus in Alexandrien eine zweite Fassung seines Evangeliums geschrieben habe, aus dem dann zwei Szenen zitiert werden, die deutlich homoerotische Züge tragen.[118]

Entscheidend für die überaus kontrovers geführte Debatte über die Echtheit dieses Briefes und die damit verbundenen Folgerungen[119] sind m.E. weniger die bei allen Ungereimtheiten möglicherweise plausibel wirkenden Fundumstände. Bisher ist aber kaum beachtet worden, daß die vorausgesetzte Beziehung zwischen dem Evangelisten Markus und der Stadt Alexandria für Clemens' Zeit anachronistisch ist. Zwar bezeichnet schon Papias Markus als Dolmetscher des Petrus,[120] und in dieser Funktion soll er mit Petrus auch in Rom gewirkt haben.[121] Daß er von dort auch nach Alexandrien gekommen sei, findet sich jedoch erst sehr viel später, nämlich im 4. Jh. bei Euseb (h.e. II 16,1); bei Clemens fehlt es ebenso wie bei Origenes und Dionysius von Alexandrien (vor 200–264/65) an den Stellen, wo sie Markus erwähnen.[122] Wenn Petrus seinen Schüler Markus aus Rom nach Alexandrien schickt, spiegelt das eine bestimmte kirchenpolitische Konstellation, in der Rom über Alexandrien dominierte, was erst ab Ende des 3. Jh.s gegeben war.[123] Der Brief des Clemens über

---

[118] Zu Klemens als Fachmann für gefälschte Schriften vgl. Didymus von Alexandrien, EcclT I 7,34–8,3: ὁ Κλήμης γοῦν πολλὰ λέγει ερ [. . .] βιβλία ψευδεπίγραφα παρέστησεν διὰ π[ο]λλῶν· πολλὰ γὰρ ἀναγν[ο]ὺς καὶ μνημονεύων ὁ ἀνὴρ καὶ ἐπιστάμενος ἔδειξεν ὅτι προσέθηκαν βιβλίοις ἀλλ[οτ]ρ[ίοις τ]ι[ν]ὲς ἀλλόκοτ[τ]ά τινα. ἔνιοι δὲ καὶ ὅλους λόγους συντάξαντες ἀνέγραψαν. „Klemens sagt vielmals . . ., [daß] er in vielen Fällen Bücher als Fälschungen erwiesen hat. Viele nämlich hat der Mann gelesen und hat sich erinnert und hat begriffen und dann gezeigt, daß gewisse (Leute) an fremden Büchern Änderungen angebracht haben. Andere aber haben auch ganze Werke verfaßt und dann aufgeschrieben." Es folgt der bei Anm. 172 zitierte Satz über das Thomas- und das Petrusevangelium und darauf der oben bei Anm. 113 wiedergegebene Zusammenhang.

[119] Für die Authentizität hat sich vor allem eingesetzt H. Koester, Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990, 293–303. Ich selber habe den Text in meiner Ausgabe (Anm. 103) nur in einem „Anhang" geboten (182–185).

[120] Bei Euseb, h.e. III 39,15.

[121] So vielleicht schon Irenäus, haer. III 1,1; sicher Clemens von Alexandrien bei Euseb, h.e. VI 14,6.

[122] Die unterschiedlichen Markus-Traditionen finden sich gut aufgearbeitet bei C.C. Black, Mark: Images of an Apostolic Interpreter, 1994 (vgl. meine Rezension: ThLZ 120 [1995] 436f), der freilich die Echtheit des Clemens- Briefes nicht in Frage stellt.

[123] Vgl. W.A. Bienert, Dionysius von Alexandrien, PTS 21, 1978, 78f. Moderne Versuche, diesen Markus mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten Johannes

das „geheime Markusevangelium" ist daher kein Originalschreiben, sondern frühestens um 300 entstanden, und *terminus ad quem* für seine Entstehung ist eigentlich erst die Veröffentlichung von Morton Smith.

Gar keine Resonanz gefunden hat dagegen eine sehr seriös aufgemachte Veröffentlichung von Papyrustexten durch Anton Fackelmann, einen der Mäzene der Papyrologie,[124] obwohl es um nicht weniger geht als um „Notizschriften des Evangelisten Markus"; seit 1972 seien sie aus in Kairo erworbener Mumienkartonage zu Tage gekommen und zu datieren auf das 1. Jh. Weitere genaue Prüfung vorbehalten hat der Herausgeber zunächst nur wiedergegeben, was über das „Geburtsereignis von Jesus Christus und das Schicksal des Petrus in Rom" gesagt sei; doch das steht verdächtig ähnlich schon bei Lukas und Matthäus bzw. bei Euseb. Im wörtlichen Sinne dahinter, denn es handele sich um einen Palimpsest, verberge sich „anscheinend . . . das Markusevangelium im Urtext", und zwar nicht weniger als die Notizen, die Markus sich als Begleiter des Petrus unterwegs gemacht habe. Die Hoffnung auf „Fortschritte in der Fototechnik" hat sich offenbar (noch) nicht erfüllt, die „notwendige Diskussion" nicht einmal begonnen—vielleicht war das augenzwinkernde Spiel mit den Spielregeln der Papyrusforschung von vornherein deutlich genug durchschaubar.

Evangelienausgaben und neue Evangelien im 2. Jh.

Kennzeichnend für das „lange" 2. Jh. vom Ende des 1. bis in die Anfänge des 3. hinein sind zwei nur scheinbar sich widersprechende Tendenzen: einerseits entstanden immer neue Evangelien, die auf Erinnerungen von Augenzeugen zurückgeführt wurden, andererseits gab es mancherlei Versuche, eine exklusive Fassung der Jesusüberlieferung herzustellen und als die legitime durchzusetzen.

Letzteres beginnt programmatisch mit dem Lukasevangelium noch im 1. Jh., das auf die Dauer als Vorbild und Maßstab auch für andere gewirkt hat. Sein Autor verweist in einem Prolog 1,1–4

Markus zu verbinden, haben keinen Anhalt in den altkirchlichen Traditionen; dort wird immer nur eine Beziehung zu 1Petr 5,13 hergestellt.

[124] Präsentation christlicher Urtexte aus dem ersten Jahrhundert geschrieben auf Papyrus, vermutlich Notizschriften des Evangelisten Markus, in: Anagennesis. A papyrological Journal 4 (1986) 25–36. Immerhin habe ich 1993 diesen Papyrus in einer Vitrine des Bibelmuseums in Münster ausgestellt gesehen.

darauf, daß viele vor ihm bereits versucht hätten, eine Darstellung (διήγησις) der Geschehnisse (πράγματα) zu geben, wie sie die Augenzeugen (αὐτόπται) und Diener (ὑπηρέται) des Wortes tradiert hätten. Er legt seinen eigenen Entwurf vor, dessen Inhalt er zu Beginn des zweiten Bandes, der Apostelgeschichte (Apg 1,1f), umreißt als Wiedergabe dessen, was Jesus getan und gelehrt habe (ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν) vom Anfang bis zu seiner Himmelfahrt. Damit sollen jene anderen „Versuche" doch wohl überflüssig gemacht werden; jedenfalls vermittelt der Autor an keiner Stelle den Eindruck, daß er sein Werk für ergänzungsbedürftig hielte. In Konsequenz der Zwei-Quellen-Theorie muß er damit auch das Markusevangelium und die Logienquelle Q für überholt gehalten haben.

Eventuell schon aus der Zeit um 110[125] stammt das Werk des Bischofs Papias von Hierapolis, fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως, wovon nur wenige Fragmente erhalten sind.[126] Das hier verwendete griechische Wort λόγιον bezeichnet das Orakel, den verläßlichen Götterspruch aus alter Zeit, ist nicht eine formale Klassifizierung im Sinne des formgeschichtlichen Sprachgebrauchs von Logion.[127] Dadurch hat die Jesusüberlieferung gegenüber ihrer Kennzeichnung als λόγοι und als πράγματα der Vergangenheit bei Lukas (Lk 1,1) eine qualitative Aufwertung erfahren; es geht nun im wörtlichen Sinne um verläßliche Aussagen eines Gottes, deren ἐξήγησις oder ἑρμηνεία zu finden die Aufgabe ist.

Als schriftliche Quellen standen Papias, wie die erhaltenen Fragmente zeigen, jedenfalls das Matthäus- und das Markusevangelium zur Verfügung. Er selbst hat aber vor allem intensiv nach weiteren mündlichen Zeugnissen gesucht, denn er wollte solche Überlieferungen zusammenstellen und sie exegetisch und hermeneutisch neu ordnen im Bewußtsein des nicht bloß historischen, sondern auch qualitativen Abstands zwischen seiner eigenen Zeit und den Anfängen, der überbrückt wird durch die Generation der „Presbyter":

> Wann immer aber irgendwo jemand, der den Presbytern gefolgt war, kam, forschte ich nach den Worten der Presbyter, was Andreas oder was Petrus gesagt habe oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder ein anderer der Jünger

---

[125] Das ist ein Ergebnis der Arbeit von U.H.J. Körtner, Papias von Hierapolis, FRLANT 133, 1983.

[126] Ich lasse die griechischen Wörter hier unübersetzt, da an ihrer Interpretation das Verständnis des ganzen Werkes hängt.

[127] Vgl. ausführlicher 266–269.

> des Herrn, und was Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn, sagen. Denn ich nahm an, daß was aus den Büchern kommt, keinen solchen Nutzen hat wie das aus der lebendigen und bleibenden Stimme. (Euseb, h.e. III 39,4)

Marcion hingegen stellte eine von allen Anklängen an das Alte Testament gereinigte Fassung des Lukasevangeliums[128] als das eine εὐαγγέλιον mit einer in gleicher Weise revidierten Fassung der Paulusbriefe zusammen. „Das Evangelium und der Apostel" als normative Grundlage der Kirche standen so „dem Gesetz und den Propheten", den Dokumenten des falschen Gottes, gegenüber.[129] Die Kriterien für seine Rekonstruktion des Evangeliums bezog Marcion aus einer Bestimmung dessen, was seiner Meinung nach Paulus unter εὐαγγέλιον verstand.

Justin, wie Marcion um die Mitte des 2. Jh.s in Rom, ist der erste, der eine gottesdienstliche Verlesung von Evangelien erwähnt (Apol. I 67,3), und es zeigt sich bei ihm auch eine Dominanz der kanonisch gewordenen Evangelien, jedenfalls der drei ersten.[130] Eine genaue Identifizierung seiner Zitate ist jedoch nicht immer möglich; offenbar greift er die Jesusüberlieferung in harmonisierender Weise auf. Eine schriftliche Fassung dieser Art hat aber wohl erst sein Schüler Tatian mit dem *Diatessaron* angefertigt.[131] Von anderen vergleichbaren Versuchen aus dieser Zeit kennen wir kaum etwas; Euseb erwähnt den Alexandriner Ammonius,[132] Hieronymus berichtet Ähnliches von Theophilus von Antiochien,[133] bei beiden ist aber nicht klar, ob es sich tatsächlich um Evangelienharmonien gehandelt hat.[134] Das Evangelium der Ebionäer aber dürfte auf das 2. Jh. zurückgehen, aus dem Epiphanius von Salamis (310/320–403) einige Abschnitte zitiert; es verbindet charakteristische Züge der drei ersten Evangelien ausgleichend miteinander.[135]

---

[128] Vgl. oben bei Anm. 87.

[129] Vgl. W.A. Bienert, Markion—Christentum als Antithese zum Judentum, in: ders., Werden der Kirche—Wirken des Geistes, hg. von U. Kühneweg, MThSt 55, 1999, 3–7.

[130] Vgl. zu Justin H. Koester (Anm. 81) 360–402.

[131] Vgl. bei Anm. 81. Der Begriff stammt aus der Musik; er bezeichnet die Harmonie des Vierklangs, die Quart.

[132] In seinem Brief an Carpian, der in den Einleitungen zu den jeweiligen Ausgaben des Nestle-Textes abgedruckt ist, z.B. in der 27. Auflage *84f.

[133] *Ep.* CXXI 6.

[134] Vgl. D. Wünsch, Art. „Evangelienharmonie", TRE X 626–636, bes. 629f.

[135] Vgl. 231–233; dazu vor allem D.A. Bertrand, L'Évangile des Ébionites: Une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron, NTS 26 (1980) 548–563.

In den bisher genannten Werken sind unterschiedliche theologische Gesichtspunkte mehr oder weniger deutlich erkennbar, die der jeweiligen Auswahl und Gestaltung zugrunde liegen, z.B. der Antijudaismus bei Marcion oder judenchristliche Tendenzen bei den Ebionäern; allen ist vor allem das Bemühen gemeinsam, eine verbindliche einzige Fassung der Jesusüberlieferung zu schaffen. Andererseits entstand im 2. Jh. aber auch eine ganze Reihe von Evangelien, die den überlieferten Stoff in freier Form neu erzählten. Vermutlich geschah das mit einem ebenso großen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, und die Grenze zwischen den beiden Grundtypen kann auch insofern durchaus fließend sein, als die Neuerzählungen ebenfalls auf Überliefertes zurückgreifen, um es verändert darzustellen. So oder so sind keineswegs die vorherigen Fassungen als kanonisch verstanden, sollen sie doch gerade ersetzt werden.

Sicher noch ins 2. Jh. gehören das Petrus-, das Maria-, das Thomas-, das Hebräerevangelium, die im folgenden ausführlicher betrachtet werden, sowie das im Zweiten Klemensbrief verwendete Evangelium,[136] ferner das Ägypterevangelium; unter den nicht identifizierbaren größeren Fragmenten ist vom POxy 840 und vom Papyrus Egerton 2 wenig erhalten, was Aussagen über den Gesamtcharakter zulassen würde.[137] Ebenfalls auf das 2. Jh. gehen vermutlich auch die griechischen Vorlagen zurück, die für die koptisch erhaltene Sophia Jesu Christi[138] oder die in ihrer Überlieferungsgeschichte so komplizierte Epistula Apostolorum[139] anzunehmen sind.

---

[136] Vgl. dazu Fragmente (Anm. 100) 132–137, im Anschluß an R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg 1989, 467f. Es mag verwirren, daß ich dieses Evangelium (vgl. 2Klem 8,5) zu den „identifizierbaren Fragmenten" gerechnet habe, obwohl es anonym überliefert ist; gemeint ist damit, daß alle Einzelzitate einem bestimmten, wenn auch fragmentarischen Zusammenhang zuzuordnen sind, der nicht identisch ist mit anderen Evangelien.

[137] Vgl. 125–143 zu PEgerton 2; zu POxy 840 vgl. F. Bovon, Fragment Oxyrhynchus 840. Fragment of a lost gospel, witness of an early Christian controversy over purity, JBL 119 (2000) 705–728, der für die Lokalisierung dieses Fragments die Möglichkeiten offen läßt: „either in the second-century Gnostic opposition to a Jewish-Christian baptist movement or to the mainstream church, or in the third-century Manichaean polemic against the Elkesaites" (728); vgl. auch M.J. Kruger, P.Oxy.840: Amulet or Miniature Codex?, JThS NS 53 (2002) 81–94. Zu POxy 210 vgl. S.E. Porter, POxy II 210 as an Apocryphal Gospel and the Development of Egyptian Christianity in: Atti del XXII. Congresso Internazionale di Papyrologia Firenze 2001 II, hg. von I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci, 2001, 1095–1108.

[138] Vgl. Fragmente (Anm. 100) 96–101.

[139] Vgl. dazu J. Hartenstein, Die zweite Lehre, TU 146, 2000, 97–126.

Schwierig zu beurteilen ist vorerst der PBerol 22220, das „Unbekannte Berliner Evangelium (UBE)" bzw. „Gospel of the Savior" (GSav). Hier muß zunächst der koptische Text noch einmal neu erarbeitet werden, da in der Erstveröffentlichung[140] die Reihenfolge der Blätter offenbar falsch bestimmt worden war.[141] Erst danach lassen sich Aussagen darüber machen, ob überhaupt eine griechische Grundlage vorauszusetzen ist und ob diese gegebenenfalls noch aus dem 2. Jh. stammt.[142] Deutlich sind in jedem Fall die starken Bezüge zum Johannesevangelium; Johannes tritt dabei in eigener Person auf (p. 107,10), nicht als der anonyme „Lieblingsjünger", hat aber möglicherweise dessen Rolle als Zeuge. Zum eigentlichen Garanten des Evangeliums wird jedoch Jesus selber, der vorweg bestätigt, daß dieses Zeugnis wahr ist.[143]

Ich beschränke die Untersuchung bewußt auf Werke, die in den alten Texten selber als εὐαγγέλιον bezeichnet werden, so unterschiedlich sie sich einem heutigen formgeschichtlich geschulten Blick darstellen mögen. Bei einem Titel wie „Evangelium" handelt es sich nicht einfach um eine formale Kategorie, mit ihm verbindet sich vielmehr ein Anspruch an Verbindlichkeit, den auffälligerweise auch ihre Gegner ihnen nicht von vornherein abgesprochen haben. Mochten sie wie Origenes in ihnen lediglich „Versuche" sehen,[144] sie blieben

---

[140] C.W. Hedrick, P.A. Mirecki, Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa/CA 1999; deutsche Erstübersetzung: H.-M. Schenke, Das sogenannte „Unbekannte Berliner Evangelium" (UBE), ZAC 2 (1998) 199–213.

[141] Vgl. S. Emmels Aufsätze zum „Unbekannten Berliner Evangelium" (PBerol 22220): The Recently Published *Gospel of the Savior* („Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events, HThR 95 (2002) 45–72.; ders., Unbekanntes Berliner Evangelium = The Strasbourg Coptic Gospel: Prolegomena to a New Edition of the Strasbourg Fragments, in: For the Children, Perfect Instruction (FS H.-M. Schenke), hg. von H.-G. Bethge, S. Emmel, K.L. King, I. Schletterer, NHMS 54, 2002, 353–374; Emmels neue Anordnung ist auch aufgenommen in seiner englischen Übersetzung in: Bulletin de l'AELAC 12 (2002) 9–12; vorausgesetzt ist sie in der deutschen von U.-K. Plisch, Verborgene Worte Jesu—verworfene Evangelien. Apokryphe Schriften des frühen Christentums, 2000, 27–34. Hedrick hat die ursprüngliche Arbeit verteidigt: Caveats to a „Righted Order" of the *Gospel of the Savior*, HThR 96 (2003) 229–238.

[142] Erste Interpretationen bieten J. Frey, Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, BZ NF 46 (2002) 71–95; T. Nagel, Das „Unbekannte Berliner Evangelium" und das Johannesevangelium, ZNW 93 (2002) 251–267; P. Nagel, „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung"—zur Herkunft und Datierung des „Unbekannten Berliner Evangeliums", ZNW 94 (2003) 215–257.

[143] Vgl. bei Anm. 173.

[144] Vgl. oben bei Anm. 88.

doch Evangelien, und auch die typische Kennzeichnung als εὐαγγέλιον κατὰ mit der Angabe eines Autors im Akkusativ[145] wurde ihnen wie selbstverständlich nicht bestritten, selbst wenn die angegebenen Autoren als gefälscht entlarvt werden sollten.[146]

Die Arbeit an apokryph gewordenen Evangelien hat es natürlicherweise primär mit Problemen der Textrekonstruktion zu tun.[147] Da sich mit ihnen die Hoffnung verbindet, neue und bessere Quellen für den historischen Jesus zu finden, spielt des weiteren die Frage der Abhängigkeit von den kanonisch gewordenen Evangelien eine so große Rolle; nur im Falle ihrer Unabhängigkeit können sie dafür interessant sein und dann auch entsprechend früh datiert werden.[148] Zu diesen beiden klassischen exegetischen Fragestellungen der Textkritik als der Suche nach dem ursprünglichen Wortlaut und der Literarkritik als der Suche nach dem historischen Wert literarischer Quellen tritt in der Apokryphenforschung bisher schon die Formgeschichte, die die Texte nach ihren Gattungen und deren jeweiligem „Sitz im Leben" sortiert.[149]

Noch kaum aufgenommen ist dagegen die in der neutestamentlichen Exegese inzwischen weithin leitende Frage nach der Endgestalt der Evangelien, in der sich eine synchrone Interpretation mit einer diachronen, „redaktionsgeschichtlichen" verbinden läßt. In diesem Sinne verstehe ich die apokryph gewordenen Evangelien als Texte des 2. Jh.s und als Teile eines Geflechts unterschiedlich ineinander verwobener Jesusüberlieferungen. Weder lege ich eine formgeschichtlich präzisere Definition zugrunde, was ein „Evangelium" sei, noch suche ich mit den Mitteln der Literarkritik in den Texten primär Geschehnisse der erzählten Zeit.[150] Der Blick richtet sich vielmehr

---

[145] Anders das *evangelium veritatis* der Valentinianer bei Irenäus (*adv. haer.* III 11,9) bzw. als Titel von NHC I 3.

[146] Vgl. das Zitat bei Anm. 162 zum Petrusevangelium, dessen wahre Autoren der Bischof Serapion bei den „Doketen" gefunden haben will; vgl. unten bei Anm. 220 zu den modernen Versuchen, daraus ein Merkmal der Exklusivität für die kanonisch gewordenen Evangelien zu machen.

[147] Das zeigen auch die folgenden Untersuchungen zu einzelnen Texten.

[148] Vgl. die extremen Frühdatierungen z.B. bei R. Cameron, The Other Gospels, Philadelphia 1982, oder Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von K. Berger und C. Nord, Frankfurt/M., Leipzig 1999.

[149] Repräsentativ dafür sind das von W. Schneemelcher herausgegebene Sammelwerk (vgl. seine Einführung in NTApo^5 I 65–75) und die verschiedenen Arbeiten von H. Koester, vor allem: Ancient Christian Gospels, s. Anm. 81.

[150] Für beides wären Kriterien nötig, die es unabhängig von den Texten eigent-

auf die Zeit ihrer Entstehung, das in vieler Hinsicht dunkle 2. Jh.; insbesondere fällt dabei auf, wie sehr die Augenzeugenschaft zur Legitimationsgrundlage der Evangelien wird.

Dieses Motiv war bereits bei Papias begegnet, und auch der Verfasser des dritten Evangeliums hoffte, Überlieferungen von Augenzeugen weiterzugeben. Daß aber ein Evangelist selber die Funktion des Augenzeugen hatte, wird erstmals im Johannesevangelium behauptet:

> Dieser (d.h. der Jünger, den Jesus liebte) ist der Jünger, der Zeugnis ablegt (ὁ μαρτυρῶν) über diese Dinge und der dies geschrieben hat (ὁ γράψας), und wir wissen, daß sein Zeugnis (μαρτυρία) wahr ist. (Joh 21,24)

Wie immer es stehen mag um Schichten im vierten Evangelium, diese Beteuerung jedenfalls gehört—vielleicht erst am Beginn des 2. Jh.s—zu einer späten Stufe,[151] denn in der eigentlichen Erzählung ist die Behauptung der Augenzeugenschaft nirgends mehr umgesetzt worden in die Form einer Ich-Erzählung. Die „wir" hingegen, die sich für die Wahrheit verbürgen, waren bereits am Beginn des Evangeliums einmal zu Wort gekommen, als sie die Fleischwerdung des Logos bezeugten: „und wir sahen seine Herrlichkeit" (Joh 1,14).

An allen Stellen, an denen der „Lieblingsjünger" im Johannesevangelium erwähnt wird—stets in der 3. Person—, steht er in einer gewissen Spannung zu Petrus, ist dem aber immer überlegen. Er liegt beim letzten Mahl an der Brust Jesu (13,23) und gibt Petrus' Frage nach dem Verräter an Jesus weiter (13,25). Er folgt als „der andere Jünger" in den Palast des Hohenpriesters (18,15), während Petrus im Hof Jesus verleugnet. Er steht unter dem Kreuz (19,26), wo Petrus fehlt, und er ist Zeuge (19,35) für das offenbar bedeutsame Ausströmen von Blut und Wasser. Er kommt vor Petrus zum Grab (20,4), und in 21,7 identifiziert er für Petrus den Auferstandenen. Zwar beteuert Petrus in 21,15–17 dreimal seine Liebe zu Jesus, er ist aber eben nicht der „Jünger, *den* Jesus liebte", sondern allenfalls derjenige, „*der* Jesus liebte". Nach Jesu eigener Aussage wird zwar

---

lich nicht gibt, denn weder ist εὐαγγέλιον eine vorgegebene antike Gattungsbezeichnung, noch gibt es einen etwa aus Josephus und der Archäologie Galiläas zu gewinnenden Rahmen historischer Fakten von Jesu Zeit, in den die christlichen Texte dann hineingestellt werden könnten.

[151] Die Frage der Datierung des Johannesevangeliums hängt weitgehend von der Datierung des p^{52} ab; vgl. 125–127, vor allem: A. Schmidt, Zwei Anmerkungen zu P.Ryl. III 457, APF 35 (1989) 11f.

Petrus später das Martyrium erleiden (21,18f), mit dem Lieblingsjünger aber verbindet sich möglicherweise die Verheißung, daß er nicht sterben werde, bis Jesus kommt (21,22f).

Bedeutsam wird neben diesem „Lieblingsjünger" eine weitere Figur des Johannesevangeliums, der vom Abschied nehmenden Jesus angekündigte „Paraklet".[152] Als πνεῦμα soll er den Abwesenden repräsentieren, und eine seiner Funktionen besteht darin, an alles zu erinnern, was Jesus gesagt hat (Joh 14,26), eine andere aber, darüber hinausgehend mehr zu sagen, was zuvor noch nicht erträglich war (16,12f). Jedoch sind die Montanisten weniger als solche zu verstehen, die sich auf diese Stellen beriefen; ihr Beitrag zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons dürfte eher in einer konservativen Grundhaltung zu suchen sein.[153]

Im Johannesevangelium bleibt der „Lieblingsjünger" anonym. Gegen seine spätere Identifizierung mit dem Zebedäussohn Johannes spricht an sich die ausdrückliche Erwähnung der Zebedaïden in der Jüngerliste des Schlußkapitels (21,2).[154] Dennoch wird sie durchweg, u.a. im *Canon Muratori*,[155] vollzogen:

> Viertes der Evangelien: das des Johannes, eines aus den Jüngern. Als ihn seine Mitjünger und Bischöfe aufforderten, sagte er: „Fastet mit mir heute drei Tage lang, und was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen." In derselben Nacht wurde Andreas, einem aus den Aposteln, offenbart, daß Johannes unter seinem eigenen Namen, nachdem alle geprüft hatten, alles aufschreiben solle. . . .
>
> Was Wunder also, wenn Johannes, sich gleichbleibend, die Einzelheiten auch in seinen Briefen vorbringt, wo er über sich selbst sagt: „Was wir mit unseren Augen gesehen und mit den Ohren gehört haben und was unsere Hände betastet haben, das haben wir euch geschrieben." (1Joh 1,1) So nämlich bekennt er sich nicht nur als Seher und Hörer, sondern auch als Schreiber aller Wunder des Herrn dem Range nach.[156]

---

[152] Joh 14,15–17.26; 15,26; 16,5–11.12–15, griechisch ὁ παράκλητος, lateinisch als Fremdwort *paracletus* übernommen.

[153] Vgl. H. Paulsen, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, VigChr 32 (1978) 19–52.

[154] Zu den komplexen Traditionen vgl. M. Hengel, Die johanneische Frage, WUNT 67, 1993; R.A. Culpepper, John, the Son of Zebedee, University of South Carolina 1994/Edinburgh 2000.

[155] Die Abfassungszeit dieses Textes ist umstritten; vgl. die Argumente dazu bei E. Schulz-Flügel, LACL[3] 139; umfassend J. Verheyden, The Canon Muratori: A Matter of Dispute, in: The Biblical Canons, hg. von J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, BEThL 163, 2003, 487–556. Ich wähle ihn hier wegen der unten zu behandelnden Texte, in denen in ähnlicher Weise die kollektive Erinnerung eine Rolle spielt.

[156] Dieser Übersetzung liegt die Rekonstruktion des lateinischen Textes einer

Andererseits gibt es in diesem Falle aber auch ausdrückliche Bestreitungen der Verfasserschaft, wie sie Epiphanius einer polemisch als „Aloger" abqualifizierten Gruppe unterstellt hat:[157]

> (3) Da sie in jeder Weise Feinde der Verkündigung der Wahrheit sind, verneinen sie die ursprüngliche Reinheit der Verkündigung und nehmen weder das Evangelium des Johannes an noch seine Offenbarung. (4) Und wenn sie das Evangelium annehmen würden, die Offenbarung aber verwerfen, würden sie dies—könnten wir sagen—nicht erst nach sorgfältiger Prüfung tun und sie als apokryph wegen der in der Offenbarung tiefsinnig und dunkel gesagten Dinge nicht annehmen. (5) Wenn sie aber natürlich die Bücher, die vom heiligen Johannes verkündigt worden sind, nicht annehmen, wird ganz deutlich, daß diese und ihnen ähnliche diejenigen sind, über die der heilige Johannes in den katholischen Briefen gesagt hat: „Es ist die letzte Stunde, und ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt, und nun siehe, viele Antichristen sind da" usw. (1Joh 2,18). (6) Diese machen nämlich Ausflüchte, aus Scham, dem heiligen Johannes zu widersprechen, weil sie wissen, daß er unter der Zahl der Apostel ist und vom Herrn geliebt wurde, dem der mit Recht die Geheimnisse offenbart hat und an dessen Brust er lag, und versuchen, ihnen auf andere Weise zu widersprechen. Sie sagen nämlich, sie seien gar nicht von Johannes, sondern von Kerinth, und behaupten, sie seien in der Kirche nicht angemessen.[158]

Der hier genannte Kerinth gilt nach anderen Quellen als Hauptwidersacher des Johannes noch zu dessen Lebzeiten.[159] Ein schlimmerer Vorwurf gegen das Johannesevangelium als der, eine Fälschung von der Hand dieses Erzketzers zu sein, läßt sich kaum denken, und er mußte denen absurd erscheinen, die sich an den göttlichen Logos hielten. Daher ist diese Bestreitung in der Alten Kirche ohne nachhaltige Wirkung geblieben.

Petrus war im Johannesevangelium Konkurrent des „Lieblingsjüngers"; im Petrusevangelium aber ist er selber der Augenzeuge, der als Ich-Erzähler zum Teil der Geschichte wird. Jedenfalls ist das

---

Handschrift des 8. Jh.s durch H. Lietzmann zugrunde, die z.B. im Appendix II der Alandschen Synopse abgedruckt ist.

[157] Sie lehnen die λόγος-Christologie des Johannesevangeliums ab und erweisen sich damit aber auch als „vernunftlos, irrsinnig" nach der üblichen Wortbedeutung von ἄλογος. Zu den historischen Hintergründen vgl. Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, 1968, 281f.

[158] Epiphanius, *haer.* 51, 3,3–6. Übersetzung des griechischen Textes der Ausgabe von K. Holl, der im Appendix II der Alandschen Synopse abgedruckt ist. Zur Offenbarung vgl. auch Dionysius von Alexandrien bei Euseb, h.e. VII 25,2.

[159] Vgl. die Geschichte von ihrer Begegnung in einer Badeanstalt bei Irenäus, *haer.* III 3,4 und Euseb, h.e. III 28,6; IV 14,6.

die mit Recht allgemein akzeptierte Interpretation eines aus Akhmim in Oberägypten stammenden Fragments aus dem 6. Jh., das in PCair 10759 enthalten ist, denn hier heißt es fast am Ende: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, wir nahmen unsere Netze und gingen an den See" (XIV 60), nachdem sich derselbe Erzähler schon in VII 26 gemeldet hatte, ohne seinen Namen zu nennen: „Ich aber trauerte mit meinen Gefährten, und verstörten Sinnes versteckten wir uns." Daher liegt es nahe, daß es sich bei dem Text des PCair 10759 um einen Ausschnitt aus dem Petrusevangelium handelt, dessen Existenz aus anderen Zusammenhängen bekannt ist.[160]

Dem Petrusevangelium lassen sich auch andere Fragmente zuordnen. Darunter ist eines, das ebenfalls einen Ich-Erzähler hat, der als Petrus identifiziert werden kann (POxy 4009); er gibt hier einen Dialog mit Jesus wieder, dessen Inhalt an die Aussendungsreden erinnert. Das Petrusevangelium hat sich daher wohl nicht auf die Passions- und Ostergeschichte beschränkt, wie es unter dem Eindruck allein des Akhmim-Fragments scheinen mochte.[161] Den größten Teil der erhaltenen Texte aber bildet in der Tat eine Darstellung der Ereignisse, die mit dem Ende des Prozesses vor Pilatus einsetzt und vor einer Wiederbegegnung mit dem Auferstandenen abbricht. Eine Bekanntschaft mit speziellen Zügen der johanneischen Fassung ist durchaus erkennbar; es gibt freilich im Petrusevangelium keine Personen unter dem Kreuz, weder den Lieblingsjünger noch Frauen, „alle" hatten sich nämlich verborgen (VII 26), nicht nur Petrus, auch wenn sie immerhin alle getrauert und geklagt haben, und es gibt auch keinen Wettlauf zum Grab.

Im Petrusevangelium findet sich also keine explizite Auseinandersetzung mit dem „Lieblingsjünger" als dem Garanten des Johannesevangeliums. Wohl aber wird auch hier ein Augenzeuge zum Erzähler der Geschichte Jesu, und das deutet implizit auf ein mögliches Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden Evangelien. Petrus galt im frühen Christentum als erster Zeuge der Auferstehung Jesu (1Kor 15,5; vgl. Lk 24,34). Nun wird er als Erzähler zum Bürgen für den Vorgang der Auferstehung als solchen. Neu gegenüber den anderen Fassungen ist nämlich vor allem die breite Schilderung in IX 35 bis XI 49,

[160] Vgl. ausführlicher 59f.

[161] Freilich könnte es sich auch um einen Dialog zwischen dem Auferstandenen und Petrus nach der Auferstehung handeln.

wie zwei Männer vom Himmel herabsteigen, den Stein zur Seite rollen und in das Grab hineingehen. Zu dritt kommen sie wieder heraus, und die beiden stützen den Dritten, während ein Kreuz ihnen in den Himmel folgt. Von dort kommt dann einer wieder herunter in das Grab, wo ihm Maria Magdalena begegnet (XIII 55). Zeugen des Auferstehungsgeschehens sind in der Geschichte die römischen Soldaten, die jedoch auf Befehl des Pilatus aus Angst vor den Juden schweigen (XI 49); der Erzähler Petrus aber, der auch das weiß, wird zum Bürgen der Wahrheit.

Ein solches auf einen Augenzeugen zurückgeführtes Evangelium wird kaum lediglich zur Ergänzung anderer Darstellungen geschrieben worden sein, sondern mit dem Anspruch, eine, wenn nicht *die* authentische Fassung des Evangeliums zu vermitteln. Wie beim Johannesevangelium ist auch in diesem Falle die apostolische Verfasserschaft bestritten worden, und zwar um 200 durch den Bischof Serapion von Antiochien, der es in der syrischen Stadt Rhossos kennengelernt hatte:[162]

> (3) Wir nämlich, . . ., halten uns an Petrus und die anderen Apostel wie an Christus; die in ihrem Namen gefälschten Schriften weisen wir aber sachkundig zurück, weil wir wissen, daß uns derartige nicht überliefert worden sind. (4) Als ich nämlich bei euch war, vermutete ich, daß alle sich zum richtigen Glauben halten, und ohne das von ihnen vorgelegte Evangelium unter dem Namen des Petrus durchzugehen, sagte ich: „Wenn es allein dieses ist, was euch Kummer zu bereiten scheint, soll es gelesen werden." . . . (5) Wir nämlich, . . ., haben begriffen, welcher Häresie Marcianus zugehörte, der sich auch selber widersprach; . . . (6) wir konnten es nämlich von anderen, die eben dieses Evangelium verwenden, d.h. von den Nachfolgern seiner Urheber, die wir als „Doketen" bezeichnen, . . ., ausleihen, um es durchzugehen und das meiste zwar an richtiger Lehre des Erlösers darin zu finden, einiges aber davon verschiedenes.

Zunächst hatte Serapion das Petrusevangelium also ohne genauere Überprüfung zum „Lesen" freigegeben, was wohl nicht allein private Lektüre, sondern Verlesung im Gottesdienst bedeutet. Erst später kam er dazu herauszufinden, wer wirklich dieses Evangelium verfaßt habe, nämlich die „Doketen". Wie „Aloger" ist das eine polemische Kennzeichnung einer Gruppe; ihnen wurde vorgeworfen, daß für sie Christus nur scheinbar Mensch geworden sei. Der Vorwurf

---

[162] Euseb, h.e. VI 12,2–6; der vollständige Text in Übersetzung 56.

allein reichte, das Evangelium nachträglich zu diskreditieren, zumindest für Euseb, der darauf verzichtet hat, auch Serapions Einzelbegründung noch zu referieren.

Das Akhmim-Fragment—nicht das Petrusevangelium als solches—endet mitten in einem Satz: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, wir nahmen unsere Netze und gingen an den See. Und es war bei uns Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr . . ." (XIV 60). Das zielt auf eine Wiederbegegnung mit dem Auferstandenen vergleichbar der Situation von Joh 21. Zuvor war in XII 50 die „Herrenjüngerin" (μαθήτρια τοῦ κυρίου) Maria Magdalena erwähnt worden als diejenige, die mit ihren Freundinnen am Ostermorgen zum Grab gegangen war; im erhaltenen Text ist aber keine Beziehung zwischen ihr und den männlichen Jüngern hergestellt. Im Petrusevangelium gibt es weder eine Joh 20 vergleichbare Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena noch eine solche mit den Jüngern in Jerusalem, und die Frauen machen keine Mitteilung an die Jünger, sondern fliehen.[163] Im Mariaevangelium, einem in zwei griechischen Papyri und einer fragmentarischen koptischen Fassung erhaltenen Evangelium aus dem 2. Jh., hingegen ist Maria Magdalena die Protagonistin.[164] Petrus und Andreas stellen sich hier scharf gegen sie, während Levi ihre Partei ergreift. Daß diese vier Personen im Petrus- wie im Mariaevangelium gemeinsam auftreten, sonst aber nirgends, wird kaum zufällig sein.

Der erhaltene Text des Mariaevangeliums beginnt mit einem Abschied des Auferstandenen von seinen offenbar allein männlichen Jüngern. Sie sind traurig, weil sie verzweifeln angesichts ihrer Aufgabe, zu den Heiden zu gehen und ihnen das Evangelium zu verkündigen. Daraus befreit Maria Magdalena sie zunächst; sie fangen an, über die Aussprüche (ἀποφθέγματα)[165] des Erlösers zu diskutieren, und Petrus fordert Maria auf, sich daran zu beteiligen: „Schwester, wir wissen, daß du sehr geliebt worden bist vom Erlöser wie keine andere Frau. Sage uns nun die Worte (λόγοι) des Erlösers, die du kennst,

---

[163] Vgl. dazu J. Verheyden, Silent Witnesses: Mary Magdalene and the Women at the Tomb in the Gospel of Peter, in: Resurrection in the New Testament (FS J. Lambrecht), hg. von R. Bieringer, V. Koperski, B. Lataire, BEThL 165, 2002, 457–482.

[164] Vgl. dazu 105–124; zum Text s. Fragmente (Anm. 100) 62–71.

[165] Das griechische Wort ἀπόφθεγμα bezeichnet hier den Ausspruch, nicht das „Apophthegma" als gerahmte Sentenz im Sinne der Formgeschichte.

die wir nicht gehört haben." Maria reagiert darauf positiv mit der Ankündigung, daß sie ihnen verkünden will, was ihnen unbekannt ist und sie erinnert. Was sie dann tatsächlich bietet, erregt jedoch Anstoß: die Schilderung einer Vision über den Aufstieg der Seele durch die Sphären von vier bösen Gewalten hindurch zum Ziel im „Schweigen". Augenzeugenschaft bekommt hier also ein ganz anderes Medium; es geht nicht mehr darum, Erinnerungen an die Zeit Jesu aufzuschreiben, sondern um die Erzählung von einer Reise durch die Himmel, die in einem doppelten Sinne im Schweigen endet.

Andreas bezweifelt die Richtigkeit ihrer Botschaft, und Petrus, der zuvor immerhin konzediert hatte, daß sie von Jesus sehr geliebt worden sei wie keine andere Frau, fällt ein negatives Urteil über die Art ihrer Erinnerung. Marias Partei ergreift hingegen Levi. Er bezeichnet sie als diejenige, die Jesus ganz und gar erkannt und unaufhörlich geliebt habe, nach dem koptischen Text sogar „mehr als uns". Sie ist hier also die „Lieblingsjüngerin" und Petrus derjenige, der nichts versteht. Erneut ist nicht explizit eine Konkurrenz mit anderen Evangelien angesprochen, wohl aber implizit ein Streit um die Wahrheit der Jesusüberlieferung, offensichtlich gegenüber einem anderen möglichen Garanten, Petrus, indirekt aber auch gegenüber dem „Lieblingsjünger" des Johannesevangeliums.

Indem Petrus Marias Evangelium die Legitimation bestreitet, hat er innerhalb des Textes in etwa die gleiche Funktion des Antagonisten,[166] die beim Johannesevangelium die „Aloger" und beim Petrusevangelium Serapion außerhalb wahrnehmen:[167]

> Nachdem sie dies gesagt hatte, schwieg Maria, wie wenn bis hier der Erlöser gesprochen hätte. Andreas sagt: „Brüder, was meint ihr in bezug auf das Gesagte? Ich jedenfalls nämlich glaube nicht, daß dies der Erlöser gesagt hat. Es scheint mir nämlich zu widersprechen seinem Denken über solche Sachen." Befragt <sagt Petrus>: „Hat der Erlöser heimlich zu einer Frau gesprochen und <nicht> öffentlich, damit wir alle es hören? Wollte er sie etwa als würdiger als wir erweisen?"
>
> Levi sagt zu Petrus: „Petrus, immer liegt dir Zorn nahe, und jetzt diskutierst du so mit der Frau wie ihr Widersacher (ἀντικείμενος). Wenn der Erlöser sie für würdig gehalten hat, wer bist du, sie zu verachten?"

---

[166] Das Mariaevangelium ist sonst nirgends bezeugt, weder in Aufzählungen von apokryphen Werken noch in anderen vergleichbaren Texten.

[167] PRyl 463 r 5–16 und v 1–4.

Andreas und Petrus verneinen, daß der Erlöser direkt durch Maria Magdalena spricht, und lehnen damit zugleich den von ihr geschilderten Weg der Erlösung ab, an dessen Ende das Schweigen steht; in diesem Zusammenhang signalisiert es nicht die Diskriminierung von Frauen in der Gemeinde, sondern bildet die höchste Stufe der Erkenntnis als Sphäre jenseits der lauten bösen Mächte auf dem Weg dorthin. Das läßt sich aber durchaus verkündigen, was—nach dem griechischen Text als einziger—Levi dann auch tut.

Verloren ist beim Mariaevangelium wie beim Petrusevangelium leider der Anfang des Werks, also möglicherweise eine Darstellung, wie es zu ihrer schriftlichen Aufzeichnung gekommen ist. So beginnt nämlich das Thomasevangelium, ebenfalls aus dem 2. Jh., in koptischer Sprache ganz erhalten, dazu in drei griechischen Papyri und ein paar Zitaten:[168]

> Dies sind die verborgenen Worte (λόγοι), die Jesus, der lebendige, redete, und Judas schrieb sie auf (ἔγραψεν), der auch Thomas (heißt), und sprach: „Wer die Bedeutung (ἑρμηνεία) dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken."

Als Autor dieses Werkes erscheint Judas Thomas, erneut jemand aus dem Umkreis der beiden letzten Kapitel des Johannesevangeliums:[169] der Jünger, der nur glauben wollte, wenn er selbst gesehen hatte. Jesus hatte ihm das gewährt, zugleich aber diejenigen selig gepriesen, die als nicht Sehende zum Glauben kommen (20,29). Vor diesem Hintergrund wirkt das Motiv der Augenzeugenschaft gebrochen, und im Thomasevangelium erscheint Thomas auch nicht als Ich-Erzähler,[170] sondern als derjenige, der Jesu Worte aufgeschrieben hat und damit deren Wahrheit verbürgt. Vor allem gibt er den Hinweis, daß erst „Deutung" zum Heil führt, nicht schon die Worte als solche, ohne freilich entsprechende Interpretationen oder Anleitungen beizufügen.

Die Abfassung dieses Evangeliums durch den Jünger Jesu namens Thomas wird in der Alten Kirche vielfach bestritten,[171] u.a. von

---

[168] Vgl. 144–181; ich übersetze hier den griechischen Text von POxy 654 1–5; Text: Fragmente (Anm. 100) 106–131. Der Titel findet sich am Ende des koptischen Textes in der Form ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ sowie in vielen Belegen (s. Anm. 171) in der entsprechenden griechischen Fassung εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν.

[169] Joh 20,24–29 und 21,2; Thomas begegnet sonst nur in den Zwölfer-Katalogen (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; Apg 1,13) sowie in Joh 11,10 und 14,5.

[170] In Logion 13 ist von ihm in der dritten Person die Rede.

[171] Vgl. die von H.W. Attridge zusammengestellten Zeugnisse in der Ausgabe:

Didymus von Alexandrien, der meint, an ihm die Entstehung von Apokryphen exemplarisch demonstrieren zu können, indem er „apokryph" gleichsetzt mit „gefälscht":[172]

> Deshalb verbietet unsere Lehre das Lesen der Apokryphen, weil deren viele gefälscht worden sind. Und irgendjemand, der es geschrieben hat, gab ihm nach Belieben den Titel Thomas- oder Petrusevangelium.

Eine letzte nicht mehr zu übertreffende Steigerung erfährt das Motiv der Augenzeugenschaft im „Unbekannten Berliner Evangelium."[173] Hier sagt Jesus nicht nur voraus, daß jemand ihm in die Seite stechen wird (Joh 19,34) und daß derjenige, der das gesehen hat, es bezeugen soll (19,35), sondern er bestätigt im voraus auch schon, daß dieses Zeugnis wahr sein wird (p. 108,59–64).[174] Jesus selber wird damit als Augenzeuge auch noch über seinen eigenen Tod hinaus zum Garanten des Evangeliums, und das mag die Bezeichnung als „Gospel of the *Savior*" rechtfertigen, während im erhaltenen Text nicht identifizierte „wir" als Erzähler fungieren, was vielleicht eher an das nur dem Titel nach bekannte „Apostelevangelium" denken läßt.[175]

Während im Johannesevangelium zumindest auf einen Autor hingewiesen wird (21,24) und im Lukasevangelium der Verfasser sich als kritischer Herausgeber vorstellt (Lk 1,1–4; vgl. Apg 1,1f), findet sich im Markusevangelium nichts Vergleichbares, auch keine Verbindung zwischen einer der im Evangelium auftretenden Personen und dem Namen Markus im Titel.[176] Einen Matthäus aber gibt es in den Listen der zwölf Jünger,[177] so auch in Mt 10,3, und der Zusatz

---

Nag Hammadi Codex II,2–7, hg. von B. Layton, NHS 20, 1989, 103–109, wo aber der oben zitierte Text noch fehlt.

[172] EcclT I 8,3–5: Διὰ τοῦτο ὁ ἡμέτερος λόγος ἀπαγορεύει τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἀποκρύφων, ἐπεὶ πολλὰ ἐ[ψευ]δογραφήθη. καὶ γράψας τις ἐπέγραψεν αὐτὸ εὐαγγέ[λι]ον εἰ τύχοι κατὰ Θωμᾶν ἢ κατὰ Πέ[τρον].

[173] Vgl. oben bei Anm. 140.

[174] ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲉ ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙ̄ⲧⲙ̄ⲧⲣⲉ. Die Erstherausgeber (Anm. 140) 106 beziehen das auf den Erzähler, nicht auf Jesus wie mit Recht Schenke (Anm. 140) 210, Emmel (Anm. 141) 59 bzw. 11, Plisch (Anm. 141) 33, P. Nagel (Anm. 142) 255.

[175] „Thus in reference to a functional title, and in relation to genre and authority (name), this text might originally have been promoted as the Gospel of the Apostles, or the Apocalypse of the Apostles" (Hedrick/Mirecki [Anm. 140] 106); vgl. Fragmente (s. Anm. 100) 13. H.-M. Schenke (Anm. 140) hat dagegen in UBE einen Teil des Petrusevangelium vermutet und *deshalb* p. 116,29–32 ein solches „ich" = Petrus ergänzt, dafür aber kaum Zustimmung gefunden; vgl. 100, Anm. 136.

[176] Das hindert die Phantasie nicht, den Autor z.B. in dem Jüngling von Mk 14,51f wiederzuerkennen.

[177] Mk 3,18; Lk 6,15 und Apg 1,13.

ὁ τελώνης weist dort zurück auf die Geschichte der Berufung eines Zöllners dieses Namens in 9,9–13, der in den Parallelen Mk 2,14 und Lk 5,27.29 den Namen Levi trägt.

Auch für das Matthäusevangelium wird also, freilich nur indirekt über den Titel, die Verbindung zu einem Augenzeugen hergestellt.[178] Sie ist in der Alten Kirche nie angezweifelt, sondern vielfach wiederholt worden, zumeist mit der zusätzlichen Auskunft, Matthäus habe sein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben.[179] Ursprünglich hatte es bei Papias freilich geheißen,[180] Matthäus habe die λόγια[181] in hebräischer Sprache zusammengestellt und jeder habe so übersetzt, wie er konnte. Streng genommen könnte das bedeuten, daß demnach auch das in griechischer Sprache vorliegende Matthäusevangelium nicht authentisch ist. Papias fühlte sich jedenfalls durch dieses Evangelium nicht der Suche nach mündlich tradierten Jesusüberlieferungen enthoben, um Material für sein eigenes Werk zusammen zu bekommen.

Vermutlich bereits in der vor der ersten Jahrhundertwende entstandenen Didache aber wird das Matthäusevangelium als autoritativer Text zitiert;[182] seine immer wieder hervorgehobene Sonderstellung fängt hier an, die es nur mit dem Johannesevangelium zu teilen brauchte.[183] Mit der von Abraham zu Jesus führenden Genealogie (Mt 1,1–17) beginnend und endend mit einer „bis ans Ende der Welt" geltenden Verheißung (28,20), stellt es die Geschichte Jesu in einen umfassenden Zusammenhang. Die Überlieferung ist fünf großen

---

[178] Merkwürdigerweise bietet der programmatisch der Rezeptionsgeschichte verpflichtete Kommentar von U. Luz nur eine knappe, wenig informative Seite zur Frage des Verfassers, nicht aber zu den Traditionen über den Jünger und Evangelisten Matthäus: Das Evangelium nach Matthäus I, EKK I/1, 1985, 76f = kaum verändert ^{5}2002, 104f.

[179] Irenäus, *haer.* III 1,1 (griechisch bei Euseb, h.e. V 8,2); Origenes, *in* Mt 1 (griechisch bei Euseb, h.e., VI 25, 4); Euseb, h.e. III 24,6; Ephraem, comm. in Diatess.; Hieronymus, *ep.* XX 5.

[180] Papias zitiert bei Euseb, h.e. III 39,16: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατὸς ἕκαστος; Rufin gibt dies in seiner lateinischen Euseb-Übersetzung wieder, ohne die λόγια zu erwähnen: *Matthaeus quidem scripsit Hebraeo sermone, interpretatus est autem ea quae scripsit unusquisque, sicut potuit.*

[181] Vgl. dazu näher bei Anm. 127.

[182] Didache 8,2: ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ zur Einführung des Vaterunsers.

[183] Vgl. für das 2. Jh. W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT 2.24, 1987, und T. Nagel, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, ABG 2, 2000.

Redekomplexen zugeordnet, die das Evangelium strukturieren, und theologisch ist sie auf die Begriffe „Gesetz" und „Gerechtigkeit" gebracht, die beide in seinen Hauptquellen, dem Markusevangelium und Q, noch fehlen.[184]

Sowohl im Thomas- wie im Mariaevangelium kommt jedoch Kritik an dieser Fassung der Jesusüberlieferung zu Worte; Jesus selber stellt hier bestimmte nur im Matthäusevangelium begegnende Aussagen ausdrücklich in Frage, im griechischen Text deutlicher noch als in den späteren koptischen Übersetzungen.[185] So beginnt das Thomasevangelium mit einer Warnung Jesu vor falschen Lehrern, die „das Reich" im Himmel lokalisieren (Logion 3):

> Jesus sagt: „Wenn diejenigen, die an euch zerren, zu euch sagen: ‚Siehe, das Reich im Himmel', werden euch zuvorkommen die Vögel des Himmels. Wenn sie aber sagen: ‚Unter der Erde ist es', werden hineinkommen die Fische des Meeres, euch zuvor. Und das Reich Gottes ist in euch und außerhalb von euch. Wer sich selbst erkennt, wird dieses finden, und wenn ihr euch erkennt, werdet ihr wissen, daß ihr Söhne des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennt— in der Armut seid ihr, und ihr seid die Armut."[186]

Ironisiert wird dabei eine bestimmte Begriffsbildung, „*Himmel*reich", und die ist spezifisch matthäisch im Unterschied zu „*Gottes*reich" in den anderen Evangelien. Im Thomasevangelium wird das Reich vom Himmel heruntergeholt in die Selbsterkenntnis, und deren Ziel ist die Selbstbeherrschung (Logion 2).[187]

Nach Mt 6,1–18 hatte Jesus Maßstäbe für richtiges Almosengeben, Beten und Fasten benannt. Im Thomasevangelium jedoch bestreitet er das rundheraus (Logion 6+7), indem er eine entsprechende um Speisevorschriften (vgl. Mt 15,1–20) ergänzte Frage seiner Jünger schroff abweist; Erkenntnis führt nicht zu einer in Gemeinschaft gelebten geregelten Frömmigkeitspraxis, sondern dazu, daß einzelne zu sich selbst finden, so wie aus einem wilden Löwen durch Erziehung ein kultivierter Mensch werden kann:

---

[184] Νόμος nur in Q 16,16f im Sinne der Bücher des Pentateuchs, aber nie im Markusevangelium, so unverzichtbar es scheinen mag für die Interpretation.

[185] Vgl. 179–181.

[186] Übersetzung der rekonstruierten griechischen Fassung POxy 654 9–21 aus Fragmente (Anm. 100) 114.

[187] Vgl. ausführlicher, vor allem zu den Unterschieden zwischen der griechischen und der koptischen Fassung 144–181. Der koptische Text spricht vor allem in den Gleichnissen trotzdem durchweg vom „Reich der Himmel".

> Seine Jünger befragen ihn und sagen: „Wie sollen wir fasten und wie beten und wie Almosen geben, und was sollen wir beachten hinsichtlich der Speisen?" Jesus sagt: „Lügt nicht, und was ihr haßt, tut nicht! Denn alles wird vor der Wahrheit in Erscheinung treten; denn es gibt nichts Verborgenes, was nicht offenbar wird! Selig ist der Löwe, den ein Mensch ißt, und der Löwe wird Mensch, und wehe dem Menschen, den ein Löwe ißt."[188]

Matthäus wird im Thomasevangelium aber nicht nur zitiert, sondern tritt in 13 auch persönlich auf:[189]

> Jesus sagte zu seinen Jüngern: „Vergleicht mich, sagt mir, wem ich gleiche." Simon Petrus sagte zu ihm: „Du gleichst einem gerechten Engel." Matthäus sagte zu ihm: „Du gleichst einem Philosophen, einem Klugen." Thomas sagte zu ihm: „Lehrer, mein Mund wird überhaupt nicht sagen können, wem du gleichst." Jesus sagte: „Ich bin nicht dein Lehrer, weil du getrunken hast und trunken geworden bist von der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe."

Matthäus' Bekenntnis, Jesus gleiche einem φιλόσοφος,[190] bleibt völlig hinter der Thomas möglichen Erkenntnis zurück, daß Jesus im Grunde mit nichts vergleichbar sei. Offenbar wird er hier selbst zum Zeugen dafür gemacht, daß der im Matthäusevangelium dargestellte Jesus eigentlich nichts anderes als *nur* ein Philosoph sei; was sich damit an Konnotationen verbinden mag, sehr positiv wird es nicht sein. Diese Kritik ist auch in der koptischen Übersetzung noch erkennbar, obwohl sich die Positionen inzwischen so weit angenähert haben, daß ein Matthäas[191] im nur koptisch erhaltenen „Buch des Thomas" (NHC II 7) derjenige sein kann, der die „geheimen Worte, die der Erlöser zu Judas Thomas sprach"[192] aufgeschrieben hat.

Nicht ganz so eindeutig, aber immer noch erkennbar ist eine vergleichbare Kritik im Mariaevangelium. Das Evangelium, vor dessen Verkündigung die Jünger in einer an den Schluß des Matthäusevangeliums erinnernden Szene verzagen, ist betont als gesetzesfrei

---

[188] Übersetzung der rekonstruierten griechischen Fassung POxy 654 32–42 aus Fragmente (Anm. 100) 116.

[189] Leider ist hier kein griechischer Text erhalten, doch erscheinen als Fremdwörter (vgl. bei Anm. 110) ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ, ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ, ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ, ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ, ⲟⲗⲱⲥ, ⲡⲏⲅⲏ.

[190] Dieses griechische Wort ist in den hier allein erhaltenen koptischen Text übernommen und durch ⲛⲣⲙⲛⲣⲏⲧ erklärt. Voraus steht das koptische Wort ⲣⲱⲙⲉ; mit seinem griechischen Pendant ἄνθρωπος (vgl. Logion 4) könnte es einen Mangel an „Göttlichkeit" Jesu im Sinne des christologischen Dogmas anzeigen.

[191] Oder ist Matthias gemeint?

[192] Vgl. Logion 13.

gekennzeichnet, und ganz am Schluß wird dies unter Berufung auf Jesus ausdrücklich noch einmal in Erinnerung gebracht:[193]

> Laßt uns verkündigen das Evangelium, ohne etwas zu bestimmen und ohne Gesetze zu erlassen, wie der Erlöser gesagt hat.

Das kann eine Absage an den Missionsbefehl Mt 28,16–20 bedeuten, nach dem Jesus eine Verpflichtung auf das, was er *geboten* hat (πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν), ausgesprochen hatte;[194] die Aussagen über das Reich, im Mariaevangelium das „Reich des Menschen(sohnes)", als Selbsterkenntnis sind denen des Thomasevangeliums recht ähnlich.[195] Zu einer gesetzesfreien Mission in diesem Sinne ist allein Levi bereit, der sich zuvor für Maria Magdalena gegen Petrus und Andreas eingesetzt hatte; im Umkreis Jesu gibt es in der frühen Überlieferung nur einen Levi, und das ist derjenige, der zu Matthäus geworden ist.[196] So wäre der wahre Matthäus, dargestellt als Levi, derjenige, der mit dem Evangelium unter seinem falschen Namen nichts zu tun haben will; ein vergleichbares Maß an Ironie findet sich auch im Thomasevangelium.

Irenäus von Lyon

Am Ende des 2. Jh.s steht Irenäus, geboren in der ersten Hälfte des 2. Jh.s in Kleinasien, gestorben um 200 in Lyon in Südfrankreich, wo er jahrzehntelang gewirkt hat und 178 Bischof geworden ist. Seinem Werk „Überführung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis" kommt eine Schlüsselrolle für die Kanonfrage zu. Ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben ist es als ganzes in Latein erhalten, griechisch und in anderen Sprachen nur in einigen Fragmenten.[197] Hier scheint sich erstmals so etwas wie ein Kanon

---

[193] PRyl 463 v 11–14; Übersetzung aus Fragmente (Anm. 100) 70; vgl. unten 115.

[194] Vgl. 123f.

[195] Vgl. J. Schröter, Zur Menschensohnvorstellung im Evangelium nach Maria, in: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Bd. 2, hg. von S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten, Wiesbaden 1999, 178–188.

[196] Vgl. oben bei Anm. 177; in POxy 840 ist Levi—wenn dieser Name in v 10 zu lesen—ein Gegner Jesu, Pharisäer und Hoherpriester in einem.

[197] Ich lege die von N. Brox herausgegebene fünfbändige Ausgabe von *adv. haer(eses)* FC 8, 1993–2001, zugrunde. Erneut stellen sich Probleme im Verhältnis der lateinischen Übersetzung zum griechischen Original.

des Neuen Testaments mit vier Evangelien, der Apostelgeschichte und dreizehn Paulusbriefen[198] neben den zum „Alten Testament" gewordenen „Schriften" abzuzeichnen.[199]

In Erinnerung zu rufen ist aber, daß Irenäus der Begriff „Kanon" noch gar nicht zur Verfügung stand, bei ihm das griechische Wort κανών, lateinisch übersetzt als *regula*, vielmehr in dem theologisch gewichtigen Zusammenhang der „Glaubensregel" einen festen Ort hatte.[200] Ebensowenig spricht er aber irgendwo vom „Neuen Testament" als einer Sammlung „kanonischer" Schriften, so unbestreitbar wichtig der Begriff διαθήκη, lateinisch *testamentum* im Sinne von insgesamt vier „Bundesschlüssen" für seine Theologie ist.[201] Schließlich ist das, was in der Literatur als Liste seiner normativen Schriften vorgestellt wird, in Wirklichkeit ein moderner Extrakt dessen, wie er faktisch mit ihnen umgeht, ohne daß er selbst dies an irgendeiner Stelle systematisiert.

Im 3. Buch der „Widerlegung" will Irenäus gegenüber häretischen Verdächtigungen zeigen, daß die Apostel als Zeugen für das Evangelium Vertrauen verdienen:

> Durch keine anderen haben wir die Ordnung unseres Heils erkannt als durch diejenigen, durch die das Evangelium zu uns gekommen ist. Was sie nämlich damals verkündigt haben, haben sie uns später wahrlich nach Gottes Willen in Schriften überliefert als zukünftiges Fundament und Säule unseres Glaubens.[202]

Eine schriftliche Fassung wäre aber an sich gar nicht nötig, wie sich an den des Lesens und Schreibens unkundigen und trotzdem von Häresien freien Barbaren zeige (4,2).

Inhalt der Verkündigung der Apostel ist die *regula fidei* mit den beiden Grundaussagen über den einzigen Gott, der diese Welt geschaffen hat, und seinen leidensfähigen Sohn, der auch tatsächlich gelitten hat und gestorben ist.[203] Um ihre Übereinstimmung darin nachzuweisen, geht er ihre Schriften nacheinander durch, beginnend

---

[198] Also einschließlich der Pastoralbriefe, aber ohne den Hebräerbrief.

[199] Vgl. statt vieler anderer Belege meine eigene Darstellung in Fragmente (Anm. 100) 9f.

[200] Vgl. oben bei Anm. 4.

[201] Vgl. von Campenhausen (Anm. 157) 220; vgl. *haer.* III 11,8.

[202] *Adv. haer.* III 1,1; der Schluß spielt an auf 1Tim 3,15, wiederaufgenommen in III 11,8.

[203] Vgl. die Literatur in Anm. 7.

mit den vier Evangelien; sie sind für ihn primär Schrift gewordene Zeugnisse apostolischer Verkündigung. Hinzu kommt die Apostelgeschichte als Quelle für die Predigten und Reden der einzelnen Apostel; dabei hat die Jerusalemer Zusammenkunft einschließlich des nach Apg 15,23–29 aus diesem Anlaß verfaßten Briefs eine große Bedeutung (12). Von der Apostelgeschichte des Paulusbegleiters Lukas aus ergibt sich die Verbindung zu den Paulusbriefen.[204] Irenäus weist als häretisch alle Versuche ab, Theologie allein auf Paulus zu gründen, und stellt dem die von Paulus selbst bezeugte Einigkeit aller Apostel entgegen.

Im Unterschied zu den im 2. Jh. zu beobachtenden Tendenzen gab Irenäus also nicht eine neue Fassung des Evangeliums heraus, und er erzählte auch nicht das Evangelium neu, auf welcher Grundlage auch immer. Er übernahm vielmehr vier vorgegebene Evangelien und bezeichnete sie insgesamt als das eine „viergestaltige Evangelium", τὸ τετράμορφον εὐαγγέλιον bzw. lateinisch *quadriforme evangelium*.[205] Wie die Welt vier Windrichtungen habe, habe die Kirche vier Säulen entsprechend den Kerubim des himmlischen Thronsaals, Löwe, Stier, Mensch und Adler nach Apk 4,1–11 bzw. Ez 1,1–28; in der westlichen Bildtradition sind diese Gestalten dann in wechselnden Zuordnungen als Symbole für die Evangelisten genommen worden.[206]

Trotz dieses „viergestaltigen Evangeliums" in schriftlicher Form gibt es bei Irenäus aber auch eine direkte Berufung auf Herrenworte,[207] λόγοι oder λόγια im strengen Sinn, in der lateinischen Überlieferung *sermones*[208] entsprechend der Übersetzung von λόγια in Hebr 5,12; 1Petr 4,11, von λόγοι in Mt 19,1; 26,1 u.ö. Eingeführt werden sie ohne Nennung eines bestimmten Evangeliums mit knappen Einleitungsformeln wie ὁ κύριος/*dominus* oder φησίν/*ait*, und im Wortlaut stimmen sie nicht unbedingt mit einem der vier überein. Eine solche freie Verwendung von Herrenworten geht auch mit dem 2. Jh. jedoch nicht zu Ende, sondern läßt sich lange nach Irenäus z.B. noch bei

---

[204] Vgl. dazu A. Lindemann, Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert, in: The Biblical Canons, hg. von J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, BEThL 163, 2003, 321–351.

[205] *Adv. haer.* III11,8f.

[206] *Haer.* III 11,7–9; vgl. (auch zu den Varianten) U. Nilgen, Art. „Evangelisten und Evangelistensymbole", LCI I 696–713.

[207] Vgl. von Campenhausen (Anm. 157) 223–226.

[208] Vgl. z.B. I *praef.* 1; 8,1f (griechisch λόγια); III 5,3 (lateinisch *sermones*).

Didymus von Alexandrien beobachten.[209] Sie kann also nicht als unbedingtes Kriterium zur Datierung frühchristlicher Schriften in das 2. Jh. benutzt werden.[210]

Irenäus legte aber auch nicht eine revidierte Textfassung der vier Evangelien vor.[211] Ein prinzipielles Bewußtsein für solche Fragen stellte sich erst bei den Übersetzungen ein, denn Hieronymus hatte für den Wortlaut seiner Vulgata zwischen konkurrierenden lateinischen Übersetzungen zu entscheiden, und im syrischen Bereich standen nach der Ablösung des *Diatessarons* unterschiedliche Fassungen zur Auswahl. Für den griechischen Sprachraum gab es auf die Dauer die auf das 3. Jh. zurückgehende Fassung der „Koiné" bzw. des „byzantinischen Textes" sowie den qualitativ besseren „ägyptischen Text",[212] der aber nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber im 7. Jh. seine Grundlage in Gemeinden griechischer Sprache mehr und mehr verlor; erst die moderne Textkritik hat ihn seit dem 19. Jh. wiederentdeckt.

Hans von Campenhausen hat die Zusammenstellung der vier Evangelien mit der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen als Reaktion auf Marcions Versuch interpretiert, aus dem einen Evangelium nach Lukas und den Paulusbriefen erstmals einen Kanon zu schaffen;[213] das „viergestaltige Evangelium" habe Irenäus freilich nicht erfunden, sondern nur begründet. In der neueren Literatur wird verstärkt darauf hingewiesen, daß das frühe Christentum sich sehr bald die damals neue Technik des Buchbindens angeeignet hat, einzelne Lagen von Blättern miteinander zu verbinden und diese dann auf beiden Seiten fortlaufend zu beschreiben. Das ergab erheblich mehr an Raum gegenüber der herkömmlichen Schriftrolle, und erst in einem sol-

---

[209] Vgl. 215–220.

[210] So z.B. die Erstherausgeber des „Gospel of the Savior" (s. Anm. 140) 23: „Thus the latest date for the composition of the Gospel of the Savior . . . is the latter half of the second cenzury before the canonical gospels had consolidated their influence over the church, and at which time the oral tradition remained a viable competitor to the written texts."

[211] Interessante neue Fragestellungen zum Text der Evangelien im 2. Jh. finden sich bei W.L. Petersen, The Genesis of the Gospels, in: New Testament Textual Criticism and Exegesis (FS J. Delobel), hg. von A. Denaux, BEThL 161, 2002, 33–65.

[212] Vgl. dazu und zu weiteren in der Forschung angenommenen Rezensionen des griechischen Textes Aland (Anm. 73) 74–77. Zur Frage der von Euseb gelieferten Mustercodices vgl. T.C. Skeat, The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine, JThS 50 (1999) 583–625.

[213] In seinem in Anm. 157 genannten großartigen Werk.

chen „Codex" ließen sich derartige größere Textmengen gemeinsam unterbringen.

So enthielt ein umfangreicher Codex aus dem 3. Jh., p^{45} der neutestamentlichen Handschriftenliste, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Mit errechneten 55 Doppelseiten großblättrigen Papyrus—408 Seiten Bibeldünndruckpapier des Nestle entsprechend—stößt er fast an die Grenzen des Machbaren.[214] Aber die geringen Reste aus dem Matthäusevangelium und der Apostelgeschichte in p^{53}, ebenfalls aus dem 3. Jh., weisen auf einen möglicherweise noch größeren ursprünglichen Umfang.[215]

Aus etwas früherer Zeit, um 200, sind außerdem Reste von zwei weiteren Papyri erhalten, in denen sich jeweils Text aus zwei Evangelien findet, in p^{75} aus dem Lukas- und dem Johannes- sowie in $p^{64+67+4}$ aus dem Matthäus- und dem Lukasevangelium.[216] Daraus zu schließen, daß es sich um Fragmente von Vier-Evangelien-Codices handelt, ist allgemein akzeptiert. Im Vergleich mit p^{45} und p^{53} liegt aber eigentlich die Vermutung ebenso nahe, daß sie denselben Umfang wie diese hatten, also nicht nur die vier Evangelien, sondern auch die Apostelgeschichte enthielten. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte gehören zusammen und sind deshalb gemeinsam überliefert worden; erst unter der Voraussetzung eines inzwischen um die katholischen Briefe erweiterten Neuen Testaments erscheint die Apostelgeschichte später mit diesen verbunden.[217]

Es gibt also in der Tat Codices, in denen die vier Evangelien zusammen überliefert sind, p^{45} (und p^{53}) freilich noch dazu mit der Apostelgeschichte. Sie stammen aber frühestens aus Irenäus' eigener Zeit und belegen daher nicht unmittelbar einen älteren Brauch. Der POxy 405 zeigt zudem, daß Irenäus' „Widerlegung" bereits am Ende

---

[214] Die ab dem 4. und 5. Jh. erhaltenen noch viel umfangreicheren Codices ℵ, A, B, C, D usw. sind demgegenüber aus dem handlicheren Pergament; J. Schröter unterschätzt m.E. diese Materialprobleme (Die Apostelgeschichte und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, in: The Biblical Canons, hg. von J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, BEThL 163, 2003, 395–427, hier 407f).

[215] Mit Hinweis darauf meldet offenbar van Haelst (Anm. 102) 139, Zweifel an: „Écrits par le même copiste, les feuillets ne proviennent probablement pas du même codex (un seul codex aurait comporté 300 à 350 feuillets)."

[216] Vgl. zu den damit verbundenen Fragen T.C. Skeat, The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, NTS 43 (1997) 1–34, zur Datierung 26–31.

[217] 0166 (5. Jh.), 093 (6. Jh.), p^{74} (7. Jh.), 81 (1044). Zudem kommen in den meisten Codices die katholischen Briefe gleich nach der Apostelgeschichte, vor den Paulusbriefen.

des 2. bzw. Anfang des 3. Jh.s in Ägypten bekannt gewesen ist; offenbar wurde sein antihäretisches Werk dort mit Interesse rezipiert. Die meisten der kleinen Papyrusreste aus dem 2. und 3. Jh., die in der neutestamentlichen Handschriftenliste stehen, geben zwar keine Auskunft über ihre Herkunft; die völlig ungleiche Verteilung auf die vier Evangelien spricht aber statistisch dagegen, daß der Vier-Evangelien-Codex zu dieser Zeit die übliche oder gar alleinige Form gewesen ist, denn dann wäre eine gleichmäßigere Streuung zu erwarten.[218] Darin den Schlüssel für das Problem der Entstehung des Kanons zu sehen, scheint mir also wesentlich fraglicher als Graham N. Stanton,[219] so wichtig seine Hinweise sind.

Innerhalb der vier Evangelien sind die Autoren nicht namentlich genannt, sondern nur in den Titeln, die bei antiken Büchern normalerweise als *subscriptio* am Ende stehen, gelegentlich auch am Anfang als *inscriptio*. Ihre Form, εὐαγγέλιον κατά mit Namen im Akkusativ, ist gegenüber vergleichbaren Werken ungewöhnlich. Sie dient der Unterscheidung zwischen mehreren Evangelien; so lange nur von einem einzigen Evangelium die Rede ist, reicht wie in Did 8,2 und 2Klem 8,5 die Angabe τὸ εὐαγγέλιον. Der volle Titel ist in p^{66} für das Johannes- und in p^{75} am Übergang vom Lukas- zum Johannesevangelium für beide erhalten.[220] Seine Form ist sicherlich älter, denn sowohl die Zuordnung zu bestimmten Namen als auch die Konstruktion mit κατά finden sich lange vorher. Daß sie deshalb aber von Anfang an mit den Evangelien verbunden waren, wie Martin Hengel meint,[221] scheint mir eine Vermutung zu sein, die zu schwach ist, um ihre weitreichenden Konsequenzen zu tragen; z.B. sollten sie nicht exklusiv den vier zugeordnet werden, während es sich bei den anderen dann lediglich um Imitation handele.[222]

---

[218] Von insgesamt 30 Handschriften, von denen einige mehrfach gezählt sind, entfallen 16 auf das Johannes-, 12 auf das Matthäus-, 7 auf das Lukas- und 1 auf das Markusevangelium; vgl. Tabelle 1 in: Fragmente (Anm. 100) 22; M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ, London 2000, 42, kommt zu geringfügig anderen Zahlen, weil er $p^{4+64+67}$ als drei Papyri zählt, p^{45} vierfach und p^{75} zweifach, p^{111} noch nicht kennt, sich auf Papyri im eigentlichen Sinn beschränkt, also 0162 und 0171 nicht beachtet, und deshalb insgesamt von „around twenty-five Gospel papyri" ausgeht, zu denen seit 1993 neun weitere hinzugekommen sind.

[219] The Fourfold Gospel, NTS 43 (1997) 317–346; vgl. dagegen auch Hengel (Anm. 218) 46.

[220] p^{66}: www.user.uni-bremen.de/~wie/texte/p-66-1.jpg; p^{75}: www.earlham.edu/~seidti/iam/tc_pap75.html.

[221] Vgl. Anm. 218, 50.

[222] So Hengel (Anm. 218) 104.

Theo K. Heckel sieht die Voraussetzung für die Vierevangeliensammlung[223] in der Endredaktion des Johannesevangeliums, die in Joh 21 die Verbindung zwischen der eigenen Überlieferung ihrer johanneischen Schule und der der drei anderen Evangelien geschaffen habe. Einen unerwartet hohen Quellenwert bekommt bei ihm „ein alter Bericht" bei Euseb, h.e. III 24,6f als „das älteste Zeugnis über die Herausgabe der Evangelien".[224] Für diese Sammlung seien auch die Evangelienüberschriften als interne Unterscheidungsmerkmale entstanden, die bei anderen Evangelien später „kopiert" worden seien.[225] Daraus entsteht das Bild einer Entwicklung im 2. Jh., in der es nur noch um Reaktionen auf die bereits feste Sammlung geht, die am Ende bei Irenäus kanonische Funktion bekommt. Für das Petrusevangelium z.B. wird sein überlieferter Titel εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον als Beweis dafür gewertet, daß die Sammlung vorausgesetzt ist, denn es handle sich um „Imitation", und seine Autorisierung durch ein Pseudonym erweise „sich so als nachträglicher Versuch, die Autorität wenigstens des Mk-Ev als Schrift des Dolmetschers des Petrus zu überbieten."[226]

Hans von Campenhausen mag Marcions Bedeutung für die Entstehung der christlichen Bibel überschätzt haben. Es bleibt aber sein Ergebnis:

> Der wesentliche Bestand des Alten wie des Neuen Testaments ist niemals eingeführt oder beschlossen worden. Das Alte Testament war der Kirche schon bei ihrem Entstehen mitgegeben; das Neue konsolidierte sich im Gebrauch, den die Gemeinden—unter kritisch-kontrollierender Beteiligung ihrer geistigen Führer—vom urchristlichen Schrifttum gemacht haben. Die regelmäßige Verwendung eines Buches als gottesdienstliche Leseschrift war eine Voraussetzung seiner späteren *Rezeption*, schloß aber eine Überprüfung seiner ‚Echtheit' und Berechtigung in Zweifelsfällen nicht aus.[227]

Eine Schlüsselrolle kommt dabei in der Tat Irenäus zu, jedoch nicht, weil er als erster einen neutestamentlichen Kanon aufgestellt hätte. Seine Festlegung auf bestimmte Schriften geschah vielmehr zur Abwehr

---

[223] Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, 1999, 30. Er unterscheidet zwischen der Vierevangeliensammlung seit dem Johannesevangelium und dem Vierevangelienkanon ab Irenäus.

[224] Heckel (Anm. 223) 198f; es geht um eine anonym überlieferte Geschichte ähnlich der oben bei Anm. 155 aus dem Canon Muratori zitierten.

[225] Vgl. Anm. 223, 208f + Anm. 433.

[226] Heckel (Anm. 223) 299; so auch Schröter (Anm. 214) 416.

[227] Vgl. Anm. 157, 381f.

von anderen mündlichen und schriftlichen Aposteltraditionen; ihr Ziel war es, Häresie von Kirche zu scheiden und sich damit zugleich des „Fundaments" und der tragenden „Säule unseres Glaubens" zu vergewissern.[228] In beiden Richtungen ging es um die Frage der theologischen Identität des Christentums, und dieses Thema hat unter dem Stichwort κανὼν τῆς πίστεως/*regula fidei* die weitere Entwicklung der frühen Theologie geprägt;[229] der κανὼν τῆς πίστεως hatte der Bibel zu entsprechen und die Bibel dem κανὼν τῆς πίστεως.

Da der Begriff „Kanon" bei Irenäus anders besetzt ist, taugt er nicht dazu, sein Verhältnis zur Bibel zu bestimmen. Erst als im 4. Jh. das σύμβολον die Funktion des κανὼν τῆς πίστεως übernommen hatte, kam es zu dem bekannten Bedeutungswandel für Kanon, und ab da gab es auch Synoden und Bischöfe, die kanonische und apokryphe Texte katalogartig voneinander schieden.[230] Wie die Bekenntnisbildung ist auch die Entstehung des christlichen Kanons nicht mit dem 2. Jh. abgeschlossen. Es handelt sich um längere Prozesse, die nicht einfach als evolutionäre Entwicklungslinien zu denken sind und in beiden Bereichen auch über das 4. Jh. hinaus weitergegangen sind.

Diesem Tatbestand wird der Sprachgebrauch gerecht, von apokryph bzw. kanonisch gewordenen Schriften für die Zeiten zu reden, in denen sich noch nicht ein deutliches Kanonbewußtsein abzeichnet. Freilich bleibt auch eine solche Begrifflichkeit unscharf, insofern es die eine grundlegende Entscheidung zu Umfang und Wortlaut des Kanons in der Alten Kirche nicht gegeben hat, andererseits jeder einzelnen der neuen Schriften eine normative Funktion zugemessen worden sein wird von denen, die sie eingeführt haben. Helfen kann sie aber, die Geschichtlichkeit des Kanons im Gedächtnis zu behalten.

---

[228] *Fundamentum et columna fidei nostrae*: Irenäus, *haer.* III 1,1; 11,8 in Aufnahme von 1Tim 3,15 (vgl. bei Anm. 202).

[229] Vgl. oben bei Anm. 8.

[230] Ein deutliches Interesse an derartigen Fragen zeigt Euseb, dem wir deshalb auch eine Vielzahl an Informationen verdanken darüber, wer welche Schriften als normativ genommen hat. Der Canon Muratori, für dessen Entstehung im Rom des 2. Jh.s J. Verheyden (Anm. 155) mit Recht noch einmal wieder eingetreten ist, ist ein Beispiel für lokale Bibliotheksinventare.

KAPITEL 2

„PETRUS, DER HEILIGE, DER EVANGELIST, VEREHREN LAßT UNS IHN" NEUE FUNDE UND WIEDERENTDECKUNGEN ZUM PETRUSEVANGELIUM

Die Existenz eines Petrusevangeliums war seit alters bekannt durch freilich nur wenige Zeugnisse. Sie vermittelten aber keine Vorstellungen über seinen Inhalt. Am wichtigsten davon ist ein von Euseb (h.e. VI 12,2–6) wiedergegebenes Werk (λόγος) des Bischofs Serapion von Antiochien (um 200[1]) περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου,[2] das dieser verfaßt habe, „um das darin falsch Gesagte zu widerlegen wegen einiger, die im benachbarten Rhossos auf Grund der genannten Schrift (γραφή) zu andersgläubigen Lehren abgedriftet waren." Euseb gibt ein Exzerpt, in dem Serapions Urteil über dieses Buch (βιβλίον) zum Ausdruck kommt:

Neue Fassung, aus Erstveröffentlichungen erarbeitet: POx 2949: EvPt 3–5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts, ZNW 72 (1981) 216–226 (Heinrich Greeven zum 75. Geburtstag), mit freundlicher Genehmigung des Verlags de Gruyter, Berlin; POx 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?, NT 35 (1993) 390–410; Petrus als Evangelist—ein bemerkenswertes Ostrakon, NT 43 (2001) 348–367. Die neue Fassung sei gewidmet *in memoriam* Raymond E. Brown.

[1] Vgl. seine Erwähnung bei Euseb, h.e. V 19,1.

[2] Nicht anders als bei kanonisch gewordenen Evangelien ist der Titel mit εὐαγγέλιον κατά plus Eigenname im Akkusativ angegeben; das gilt auch für andere apokryph gewordene Evangelien. Ein Titel erscheint regelmäßig am Ende eines antiken Werkes, nicht unbedingt auch an dessen Anfang. Merkwürdigerweise bietet die Nestle-Ausgabe bis in die neueste Auflage beim Corpus Paulinum Angaben nur zu den *subscriptiones* (Eph zusätzlich am Beginn die Information „*Inscriptio: ad Laodicenses M[ar]cion*"), sonst, auch bei den Evangelien, allein zu den *inscriptiones*. Das führt in der Literatur zu manchen Mißverständnissen, zumal wenn sich das Interesse auf die „Evangelien*über*schriften" richtet; vgl. etwa die Überlegungen bei T.K. Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, 1999, 207–217, z.B. die vergebliche Suche nach einer *Über*schrift vor Mt 1,1 in p^1 (211, Anm. 438). Die Angaben im Nestle erlauben keine allzu weitreichenden Schlüsse; anders z.B. K. von Tischendorf in seiner *editio octava critica maior* von 1869/72 oder die Ausgaben des Matthäus- und des Markusevangeliums von S.C.E. Legg (1935 und 1940). Die vom Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster herausgegebene *Editio critica maior* macht in den beiden bisher erschienenen Lieferungen zum Jakobusbrief (1997) und zu den Petrusbriefen (2000) Angaben sowohl zur *inscriptio* als auch zur *subscriptio*.

(3) Wir nämlich, Geschwister, nehmen Petrus und die anderen Apostel wie Christus selber an; die in ihrem Namen gefälschten Schriften weisen wir aber sachkundig zurück, weil wir wissen, daß uns derartige nicht überliefert worden sind. (4) Als ich nämlich bei euch war, vermutete ich, daß alle sich zum richtigen Glauben halten, und ohne das von ihnen unter dem Namen des Petrus vorgelegte Evangelium (τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον) durchzugehen, sagte ich: „Wenn es allein dieses ist, was euch Kummer zu bereiten scheint, soll es gelesen werden." Jetzt aber, nachdem ich aus dem, was mir gesagt worden ist, gelernt habe, daß ihr Verstand heimlich einer Häresie zuneigt, werde ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen. Daher, Geschwister, erwartet mich bald. (5) Wir haben nämlich, Geschwister, begriffen, zu welcher Häresie Marcianus gehörte, der sich auch selbst widersprach, weil er nicht wußte, was er redete, was ihr lernen werdet aus dem, was euch geschrieben wurde. (6) Wir konnten es nämlich von anderen, die sich eben dieses Evangeliums befleißigen, d.h. von den Nachfolgern seiner Urheber, die wir als „Doketen" bezeichnen, denn die meisten ihrer Überzeugungen gehören zu der Lehre, ausleihen, um es durchzugehen und zu finden, daß zwar das meiste zur richtigen Lehre des Erlösers gehört, einiges aber davon verschieden ist, was wir euch auch zusammengestellt haben.

Serapion war also in der Stadt Rhossos (nordwestlich von Antiochien in Syrien) das Petrusevangelium vorgelegt worden, und er hatte es ohne nähere Prüfung freigegeben wohl nicht allein zu privater Lektüre, sondern zu gottesdienstlicher Verlesung.[3] Das zeigt bei einem Zeitgenossen des Irenäus am Ende des 2. Jh. einen offenen Umgang mit Evangelien. Erst später habe er erfahren, daß die Vertreter dieses Evangeliums einer Häresie zuneigten, und demonstriert das nun an einer in Rhossos offenbar bekannten Person namens Marcianus. Daraufhin hat er sich ein eigenes Exemplar des Petrusevangeliums bei diesen Leuten besorgt, und das waren seiner Meinung nach Doketen wie auch die Urheber dieses falschen Evangeliums. Bei der Lektüre konnte er immerhin feststellen, daß das meiste darin durchaus dem rechten Glauben entsprach.

Leider bricht Euseb sein Referat der Schrift hier ab, ohne die von Serapion als doketistisch inkriminierten Stellen anzugeben.[4] Die klas-

[3] Vgl. den Hinweis auf gottesdienstliche Verlesung von Evangelien bei Justin, apol. I 67,3.

[4] Vgl. dazu H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, 1968, 247, Anm. 8; anders J. Denker, Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums, EHS XXIII/36, 93–125, der vor allem Beziehungen zu von Ignatius bekämpften doketistischen judaistischen Gegnern sieht; J.W. McCant, The

sische Lehre der Doketen, daß Jesus nicht selbst gelitten habe und nicht selbst gekreuzigt worden sei,[5] ergibt sich jedenfalls nicht aus dem uns zugänglichen Text des Evangeliums. Vorrangig ist für Serapion der Nachweis, daß es sich um eine gefälschte Schrift, ein ψευδεπίγραφον handelt, deren Urheber nicht, wie behauptet, Petrus ist, die vielmehr von der Häresie der Doketen unter seinem Namen in Umlauf gebracht worden sei. Authentizität gehört zu Eusebs kanongeschichtlichen Kriterien.[6] Das erklärt, warum er zwar relativ ausführlich Serapions Werk referiert, andererseits aber meint, auf die Wiedergabe der inhaltlichen Argumente verzichten zu können, die Serapion zusammengestellt hatte.

Euseb stützt so zugleich seine vorausgehende Verwerfung dieses Evangeliums:

> (1) Ein Petrusbrief, sein sogenannter „Erster", ist übereinstimmend anerkannt. Diesen haben schon die Alten als unbestritten in ihren eigenen Schriften benutzt. Den als „Zweiten" angeführten aber haben wir nicht als zur Bibel gehörig überliefert bekommen, obschon er vielen nützlich schien und mit den anderen Schriften eifrig verwendet worden ist. (2) Von seiner sogenannten „Apostelgeschichte" und dem nach ihm benannten Evangelium (τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον), seiner sogenannten „Verkündigung" und der „Offenbarung" wissen wir, daß sie bei den Rechtgläubigen überhaupt nicht überliefert sind, weil weder einer der alten noch auch der heutigen kirchlichen Schriftsteller Zeugnisse aus ihnen verwendet hat.[7]

Gospel of Peter, Docetism Reconsidered, NTS 30 (1984) 258–273; R.E. Brown, The Death of the Messiah II, New York u.a. 1994, 1337f; T.K. Heckel (Anm. 2) 290f.

[5] So z.B. die Apokalypse des Petrus aus Nag Hammadi (NHC VII 3).

[6] Vgl. A.D. Baum, Literarische Echtheit als Kanonkriterium in der alten Kirche, ZNW 88 (1997) 97–110, sowie vor allem ders., Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (Hist. eccl. III,25,1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, EThL 73 (1997) 307–348.

[7] H.e. III 3,2; vgl. III 25,6, wo Euseb seine Aufzählung der unbestrittenen, der umstrittenen und der unechten Schriften des Neuen Testaments abschließt mit einem pauschalen Angriff auf „die unter dem Namen der Apostel bei den Häretikern herangezogenen Schriften sei es des Petrus oder Thomas oder Matthias oder anderer außer diesen, die Evangelien enthalten oder auch Apostelgeschichten des Andreas und Johannes und der anderen Apostel." Eusebs Notizen verwertet Hieronymus, *vir. inl.* 1 (ed. C.A. Bernoulli, SQS 11, 1895): *(Petrus) scripsit duas epistulas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius negatur propter stili cum priore dissonantiam. Sed et euangelium iuxta Marcum, qui auditor eius et interpres fuit, huius dicitur. Libri autem, e quibus unus actorum eius inscribitur, alius euangelii, tertius praedicationis, quartus apocalypseos, quintus iudicii inter apocryphas scripturas repudiantur.* Das Decretum Gelasianum ist von Hieronymus beeinflußt.

Euseb hätte hier allenfalls Origenes anführen können, der in seinem Kommentar zu Mt 13,55 schreibt:

> Die Brüder Jesu aber, sagen einige, sich auf die Überlieferung des Petrusevangeliums oder des Jakobusbuches stützend, seien Söhne Josephs von einer früheren Frau, mit der er vor Maria verheiratet war.[8]

Außer dieser etwas vagen gibt es keine positiven Bezugnahmen auf das Petrusevangelium. Didymus von Alexandrien (310/313–398), Zeitgenosse des Athanasius, folgt dem negativen Urteil, obwohl er andere Apokryphen durchaus positiv aufnehmen kann. Beim Petrusevangelium fällt aber die fehlende Authentizität ins Gewicht:

> Deshalb verbietet unsere Lehre das Lesen der Apokryphen, weil deren viele gefälscht worden sind. Und irgendjemand, der es geschrieben hat, gab ihm nach Belieben den Titel Thomas- oder Petrusevangelium.[9]

Einen Hinweis auf seine Benutzung im syrischen Raum auch noch viel später als zu Serapions Zeit gibt eventuell Theodoret von Cyrus (* ca. 393, † ca. 466):

> Die Nazoräer sind Juden, die Christus als gerechten Menschen ehren und das sogenannte „Petrusevangelium" benutzen.[10]

Er steht mit dieser Information zwar allein, und das Interesse richtet sich bei den Nazoräern bzw. Nazarenern auch eher auf das mit ihrem Namen verbundene Evangelium, doch schließt das den Gebrauch eines anderen, in diesem Fall des Petrusevangeliums nicht gänzlich aus.[11]

---

[8] *Comm. in* Mt X 17. Die Ungenauigkeit seiner Erinnerung spricht gegen das Petrusevangelium, denn im sogenannten „Protevangelium des Jakobus"—nach dessen eigenem Titel „Geburt der Maria. Offenbarung des Jakobus"—stammen in der Tat Jesu Brüder aus einer früheren Ehe des Joseph (9,2).

[9] EcclT I 8,3–5: Διὰ τοῦτο ὁ ἡμέτερος λόγος ἀπαγορεύει τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἀποκρύφων, ἐπεὶ πολλὰ ἐ[ψευ]δογραφήθη. καὶ γράψας τις ἐπέγραψεν αὐτὸ εὐαγγέ[λι]ον εἰ τύχοι κατὰ Θωμᾶν ἢ κατὰ Πέ[τρον]. Nicht jedoch JohT 10,20f, wie die Herausgeberin Bärbel Kramer zu Recht herausstellt (Kleine Texte aus dem Tura-Fund, PTA 34, 1985, 91 A.5: gemeint ist Markus, der „Sohn" des Petrus nach 1Petr 5,13): ε̣ἶχε̣ν καὶ Πέτρος δό̣[σι]ν ἰδίου υ(ἱο)ῦ ἴ̣δ̣[ι]α̣ τέκ[ν]α, τοὺς [γεννηθέ]ντας ἐκ τοῦ [κατ'] αὐτ[ὸ]ν εὐαγγελίου, [τ]ὸν ἐν δίκῃ πάπ[π]ο̣ν χρημ̣ατίσα̣ν̣[τα μι]μ̣ού̣μενα; vgl. zu Didymus 215–220.

[10] *Haer.* II 2: Οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσιν τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρωμένοι.

[11] Zu Anklängen an das Petrusevangelium in manichäischen Texten aus Turfan vgl. H.-Ch. Puech, NTApo[3] I, 262 = NTApo[5] I, 321; E. Morano, A Survey of the Extent Parthian Crucifixion Hymns, in: Studia Manichaica, hg. von R.R. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme, BABBW.S 4, 1999, 404–408. J. Leipoldt verweist noch auf eine Episode aus den *Gesta Dei per Francos*, nach der im Jahre 1099 ein syrischer Christ in der Nähe von Antiochien gegenüber einem abendländischen Priester

Der Akhmim-Codex PCair 10759

Im Winter 1886/87 wurde in Akhmim, oberhalb der großen Nilschleife, im Grab eines Mönches ein Pergamentcodex von ca. 16 × 13 cm Größe gefunden, der—1892 veröffentlicht—schnell große Beachtung fand. In ihm sind auf 33 Doppelseiten Reste von drei verschiedenen Schriften verbunden, zunächst auf S.1–5 des Petrusevangeliums, dann nach einem freien Blatt, aber verkehrt herum eingefügt, auf S.7–10 Ausschnitte aus der Petrusapokalypse und schließlich auf S.11–33 aus dem sonst in äthiopischer Sprache bekannten Henochbuch (äthHen).[12] Die Identifizierung der ersten Schrift beruht darauf, daß „ich aber, Simon Petrus" (XIV 60) in ihr als Erzähler fungiert (vgl. VII 26). Abgesichert wird die Identifizierung des Petrusevangeliums mit dem von Serapion bekämpften auch dadurch, daß unter den nicht in den Kanon aufgenommenen Petrusschriften nicht mehrere Evangelien unter seinem Namen genannt werden.[13]

In Verbindung mit der Petrusapokalypse prägte dieses Evangelium das geläufige Bild von Apokryphen als späten und vor allem etwas wirren Werken. U. Bouriant hatte in der Erstausgabe den Codex

---

das Petrusevangelium anführt: *in evangelio beati Petri est scriptum, quod nos habemus* (Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, Leipzig 1907, 177f).

[12] PCair 10759. Erstveröffentlichung U. Bouriant, Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre, MMAF IX.1, 1892. Im Einband verarbeitet fand sich noch ein Blatt des Martyriums eines Julian.—Ausgaben und Übersetzungen: O. von Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893 (mit Faksimiles); A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893; T. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Erlangen 1893 (weniger zuverlässig); H. von Soden, Das Petrusevangelium und die canonischen Evangelien, ZThK 3 (1893) 52–93; E. Klostermann, Apocrypha I, KlT 3, ^{2}1908 (in der Ausgabe von ^{3}1933 auch bei Denker [Anm. 4] 249–253 reproduziert und übernommen von K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, Stuttgart 1964, ^{9}1976, ^{13}1985, und H. Greeven, Synopse der drei ersten Evangelien); C. Maurer, NTApo^{3} I 118–124 und (mit neuer Einleitung von W. Schneemelcher) NTApo^{5} I 180–188; M.G. Mara, Évangile de Pierre, SC 201, 1973; meine eigene Ausgabe enthält erstmals auch die zusätzlichen Stücke: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000, 72–95. Eine Gesamtausgabe für GCS wird vorbereitet von T.J. Kraus und T. Nicklas; vgl. vorerst das Exposé: Entstehungsprozess einer kritischen Edition frühchristlicher Apokryphen: Das Beispiel „Petrusevangelium" (erscheint in: Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses, 22.–28. Juli 2001 in Wien), das sie mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt haben.

[13] Vgl. Harnack (Anm. 12) 5, auf den diese Identifizierung zurückgeht; vgl. Euseb, h.e. III 3,1f; auch 25,6. In den Codices aus Nag Hammadi findet sich ebenfalls kein Petrusevangelium.

nämlich sehr vage auf das 8. bis 12. Jh. datiert. In der Frühzeit der Papyrologie waren genauere Angaben kaum möglich; durchgesetzt hat sich in der Literatur zum Petrusevangelium dann die Angabe 8./9. Jh.,[14] obwohl für das Henoch-Fragment offenbar seit langem 5./6. Jh. üblich war.[15] Das ist die Datierung, zu der B.P. Grenfell und A.S. Hunt für den „Akhmim-Codex" als ganzen bereits 1903 gekommen waren.[16] In dem neuesten Standardwerk von G. Cavallo und H. Maehler[17] heißt es jetzt: „near the end of the vi century."

Auffälligerweise findet sich beim Petrusevangelium Buchschmuck. Das Recto des ersten Blattes (Abbildung 1) zeigt in einem quadratischen Rahmen ein etwa gleichschenkliges Kreuz mit je einem kleinen Kreuz auf den beiden Seiten des Querbalkens und den Buchstaben α und ω in den unter beiden entstehenden Räumen, erster und letzter Buchstabe des griechischen Alphabets, Symbol des Schreibens und nach Apk 22,13 in Verbindung mit 1,8 und 21,6 vor allem auch der Gottheit Christi.[18] Der Anfang des mitten in einem Satz beginnenden Textes (p. 1 v) ist mit einem Kreuz gekennzeichnet: τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χείρας. Eine Flechtleiste mit drei Kreuzen steht am Ende (p. 5 v) nach einem ebenso unvollständigen Satz: καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κ(ύριο)ς. Offenbar besaß der Abschreiber nicht mehr als eine derartig fragmentarische Vorlage, und doch hielt er den Text für so wertvoll, daß er ihn durch Ornamente auszeichnete, was zu dieser Zeit in Bibelhandschriften selten war.

POxy 2949

Die Identifizierung des Akhmim-Fragments als Teil des Petrusevangelium wird gestützt durch den 1972 von R.A. Coles als

---

[14] Auch ich selber hatte diese Datierung auf das 8./9. Jh. in meinen ursprünglichen Aufsätzen übernommen.

[15] Vgl. z.B. C. Bonner, The Last Chapters of Enoch in Greek, StD 8, 1937, 4, unter Verweis auf Frederick Kenyon; M. Black, Apocalypsis Henochi graece, PVTG 3, 1970, 7f (= „Gizeh Fragment" nach dem Aufbewahrungsort); J.T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976, 70.

[16] Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire N° 10001–10869, 1903 (Nachdruck Osnabrück 1972) 93.

[17] Greek Bookhands of the Early Byzantine Period A.D. 300–800, BICS.S 47, 1987, 90.

[18] Vgl. E. Lohse, RGG³ I 1; J. Lieball, LCI I 1.

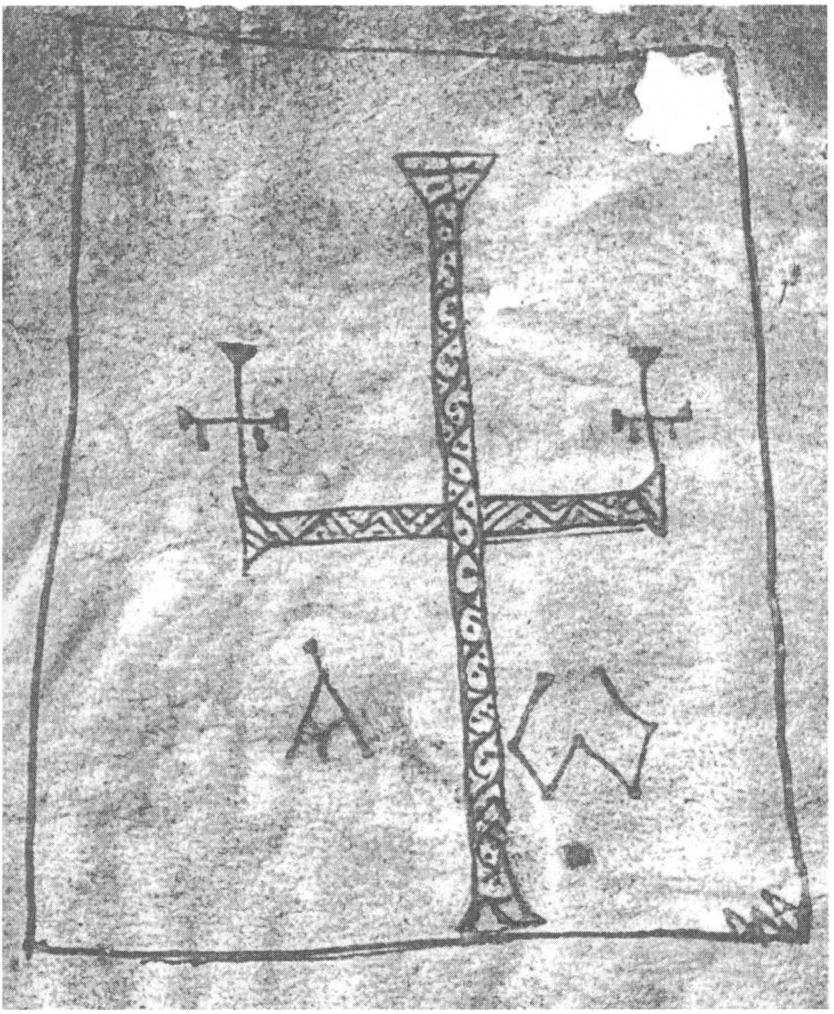


Abbildung 1

„Fragments of an Apocryphal Gospel (?)" veröffentlichten POxy 2949, entstanden am Ende des 2. oder am Anfang des 3. Jh.s;[19] der Text entspricht dem des Petrusevangeliums von Akhmim in II 3–5 so weitgehend, daß es sich um eine Handschrift desselben Werks handeln muß. Damit kann die Rückführung des Akhmim-Textes auf eine Fassung des 2. Jh.s als gesichert angesehen werden;[20] PCair 10759 bietet also nicht etwa nur einen Text aus dem beginnenden Mittelalter, sondern führt in eine weit frühere Zeit zurück.

Es handelt sich um zwei Fragmente auf Papyrus, das größere 4 × 7,5 cm, das kleinere 1,7 × 2,6 cm, die weder vom Text noch vom Verlauf der Fasern her in eine eindeutige Zuordnung zueinander gebracht werden können. Das kleinere Fragment enthält die Anfänge von fünf Zeilen, das größere erstreckt sich über dreizehn Zeilen, deren zweite und vierte abgeschabt sind. Nirgends ist hier ein Zeilenbeginn oder -schluß erhalten. Erkennbar ist auch nicht, ob es sich um die ersten Zeilen eines Blattes handelt bzw. wie viele Zeilen eventuell vorausgingen oder folgten, ebensowenig dann aber, ob das kleinere Fragment über oder unter dem größeren seinen Platz hatte. Die Rückseite ist nicht beschrieben, „the book therefore was apparently not a codex."[21]

> The larger of these fragments relates the story of Joseph of Arimathaea's request to Pilate for the body of Jesus, in a version which is not that of the canonical Gospels. Among the Apocrypha its closest resemblances are to the Gospel of Peter, § 2, although even from this it has considerable variations.[22]

---

[19] R.A. Coles, 2949. Fragments of an Apocryphal Gospel (?), The Oxyrhynchus Papyri XLI, 1972, 15f, mit plate II im Anhang (Faksimile in Originalmaßstab); Abbildung im Internet: http://www.csad.ox.uk/POxy/papyri/vol41/2949htm.

[20] So erstmals in meinem im folgenden verarbeiteten Aufsatz POx 2949, EvPt 3–5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts, ZNW 72 (1981) 216–226. Diese Identifizierung ist vielfach aufgenommen und m.W. nirgends bestritten worden; vgl. z.B. C.H. Roberts, T.C. Skeat, The Birth of the Codex, London 1983, 44; W. Schneemelcher, NTApo^5, 181 (anders 80f); J.K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, 150; E. Junod, Évangile de Pierre, in: Écrits apocryphes chrétiens, hg. von F. Bovon, P. Geoltrain, Paris 1997, 239–254, hier 247, Anm. 5; H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 111f; T.J. Kraus (Anm. 12) im MS bei Anm. 14.

[21] Coles (Anm. 19) 15.

[22] Ebd. Die Angabe § 2 (nach der in England üblichen Einteilung, sonst meistens mit römischen Ziffern: II) entspricht 3–5 der auf Harnack zurückgehenden in Deutschland üblichen Einteilung.

Diese Inhaltsbeschreibung des Herausgebers ist insofern etwas überraschend, als der Name des Joseph von Arimathia in dem Fragment gar nicht begegnet, eine Identifizierung mit der Szene der kanonischen Evangelien vielmehr umgekehrt allein über die Darstellung des Petrusevangeliums möglich ist, denn hier im Fragment begegnen Besonderheiten von EvPetr 3–5, die in keiner anderen kanonischen oder apokryphen[23] Darstellung eine Vorlage oder Parallele haben. Es handelt sich also, und das soll im folgenden erhärtet werden, um den Text des Petrusevangeliums. Vor 1981[24] war POxy 2949 in keiner Äußerung zum Petrusevangelium erwähnt worden;[25] seither hat er seinen selbstverständlichen Platz gefunden.

Daß POxy 2949 fr. I Z.5–13 EvPetr 3–5 entspricht, zeigt eine erste vorläufige Gegenüberstellung dieses Fragments mit entsprechenden gleichen oder ähnlichen Wörtern, die in EvPetr 3–5 des Akhmim-Textes nicht nur in gleicher Reihenfolge, sondern auch in annähernd gleichem Abstand begegnen:

	POxy 2949 fr. I[26]		EvPetr 3–5 (Akhmim)
5	]ὁ φίλος Π[ε]ιλ̣ά̣[τ]ου.[	(3)	ὁ φίλος Πειλάτου καὶ
6	].ς ὅτι ἐκέλευσεν[		εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν
7	ἐλ]θ̣ὼν πρὸς Πειλᾶτ̣ο̣[ν		ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον
8	]τ̣ὸ̣ σῶμα εἰς ταφὴν[		τὸ̣ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφὴν
9	Ἡρῴδ]ην ἠτήσα[το	(4)	πρὸς Ἡρῴδην ἤτησεν
10	]ηναι εἰπώ[ν	(5)	ἔφη ?
11	]ητησα.[		ἠτήκει ?
12	]αὐτόν̣[		αὐτὸν ἠτήκει ? αὐτὸν ἐθάπτομεν ?
13	]. ὅτι α[		ἐπεί ? γάρ ?

[23] Joseph von Arimathia begegnet sonst nur im Nikodemusevangelium, vgl. dazu F. Scheidweiler, NTApo³ I, 330–358; NTApo⁵ I, 395–424.

[24] Vgl. Anm. 20.

[25] Denker (s. Anm. 4), ursprünglich freilich eine Kieler Dissertation von 1972; P. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, 641–648; R. McL. Wilson, Art. „Apokryphen II", TRE III, 1978, 316–362, bes. 331f; H. Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, 598–600.

[26] Gegenüber der Erstausgabe habe ich anhand des Faksimiles (und des Augenscheins im Ashmolean Museum in Oxford am 9.4.1984) an zwei Stellen geändert. In Z.6 liest Coles am Anfang vor ς ein ι und daran den Verbindungsstrich eines weiteren Buchstabens, also].ις, das ist aber keineswegs sicher (s.u. bei Anm. 47); in Z.11 liest Coles wieder ein ι mit einem Verbindungsstrich eines Buchstabens davor, den er als α vorschlägt, also]α̣ι, doch liegt es m.E. näher, hier ein η anzunehmen (s.u. bei Anm. 53). In diese erste Wiedergabe sind noch nicht aufgenommen drei im Laufe der weiteren Untersuchung vorgeschlagene Identifizierungen solcher Randbuchstaben. Die Punkte unter Buchstaben bedeuten Unsicherheiten unterschiedlichen Grades in bezug auf die Lesung von Buchstabenresten.

Verblüffend ist, daß bei insgesamt nur 16 sicher oder mit einiger Wahrscheinlichkeit durch Ergänzung identifizierbaren Wörtern des fr. I von POxy 2949[27] immerhin zehn mit dem Akhmim-Text von EvPetr 3–5 identisch sind. Von den sechs verbleibenden (ἐκέλευσεν Z.6, εἰς Z.8, ᾐτήσα[το Z.9, εἰπώ[ν Z.10, ητησα.[Z.11, ὅτι Z.13) können vier Varianten eines gleichlautenden oder sinngleichen Wortes sein (εἰς/πρός, ᾐτήσα[το/ᾔτησεν, εἰπώ[ν/ἔφη, ητησα.[/ᾐτήκει). Besonderes Gewicht hat die nur in diesen beiden Texten begegnende Formulierung „Freund des Pilatus", beide Male im Kontext der Bestattung eines Leichnams und einer Bitte; erst das ermöglichte es dem Erstherausgeber, mit Hilfe von EvPetr 3 den Inhalt von POxy 2949 in Beziehung zu setzen zur Geschichte von Joseph von Arimathias Bitte an Pilatus um den Leichnam Jesu. Über Coles hinaus POxy 2949 fr. I mit EvPetr 3–5 des Akhmim-Textes zu identifizieren, legt sich also nahe.

Stellt man beide Fassungen nebeneinander, dann entsprechen sich zwar die Zeilenlängen bei Z.5–8 in etwa, bei Z.9–12 hingegen nicht.[28] Als Ursache muß eine ganze Reihe von Faktoren in Betracht gezogen werden, vor allem natürlich, daß der in POxy 2949 fr. I erhaltene Wortbestand hier signifikant geringer wird; aber es können auch Pronomina ausgeschriebenen Substantiven entsprechen, einzelne Wörter wie der Artikel in Z.7 eingesetzt oder ausgelassen sein, schließlich muß man auch mit Anders- oder gar Fehlschreibungen rechnen. So läßt sich eventuell die Überlänge des nach EvPetr 4 zwischen Z.8 und 9 einzusetzenden Textes beseitigen, indem man ὁ Πειλᾶτος des Akhmim-Textes ausläßt, nicht jedoch der Übergang von Z.11 zu 12 erklären, wo dort zwischen ᾐτήκει und αὐτόν nur ἡμεῖς steht. Eine einfache Ergänzung von POxy 2949 fr. I mit Hilfe des Akhmim-Textes von EvPetr 3–5, die ungefähr gleiche Zeilenlängen ergeben würde, ist hier nicht mehr möglich. Da wir keine sicheren Anhaltspunkte besitzen, die ursprüngliche Zeilenlänge in POxy 2949 zu bestimmen, bleiben Rekonstruktionen hypothetisch und enthalten viele Unsicherheitsfaktoren. Daß beide Fassungen jedoch im Wortbestand nicht einfach identisch sein können, zeigen die Varianten, die im von POxy 2949 erhaltenen Text erkennbar sind.

---

[27] Z.7 ἐλ]θὼν und Z.9 Ἡρῴδ]ην rechne ich nicht als solche.

[28] Das deuten die Fragezeichen bei den Z.10–13 zugeordneten Wörtern an.

Das zweite, erheblich kleinere Fragment von POxy 2949 enthält die Anfänge von fünf Zeilen, wobei nur in der zweiten und dritten Zeile jeweils drei Buchstaben und Ansätze eines vierten erkennbar sind, in der ersten nur ου als zweiter und dritter (dritter und vierter?) Buchstabe, in der vierten μ als erster, und daß es eine fünfte Zeile gegeben hat, ist nur an unidentifizierbaren Schriftresten zu erkennen. Coles gibt den Buchstabenbestand so wieder, wie er in der folgenden linken Spalte gedruckt ist, und schreibt ihn dann um wie in der rechten Spalte:

1 .μου[	.μου
2 πειλ[	Πειλ[ατ-
3 τισα[	τις α[ὐτόν
4 μεν[	μεν[
5 .[	.[

Anhaltspunkt für eine Identifizierung kann allein Z.2[29] sein, wo nach πει der Anstrich zu einem λ (vgl. fr. I Z.7) erkennbar, also mit aller Wahrscheinlichkeit zum Namen Pilatus (in welchem Kasus auch immer) zu ergänzen ist. Im Akhmim-Text des Petrusevangeliums begegnet dieser (ebenfalls in der itazistischen Schreibweise Πειλᾶτος[30]) insgesamt elfmal, davon viermal in dem zu POxy 2949 fr. I parallelen Zusammenhang EvPetr 3–5. Zwei dieser Belege haben in Z.5 und 7 des fr. I ihre Entsprechung, die beiden weiteren (καὶ ὁ Πειλᾶτος am Beginn von EvPetr 4 und ἄδελφε Πειλᾶτε in EvPetr 5) muß man in den Lücken zwischen Z.8 und 9 bzw. 10 und 11 vermuten. Die Versuche, fr. II Z.2 am Beginn von fr. I Z.9 oder 11 einzusetzen, können eventuell doch zu einem befriedigenden Ergebnis[31] in bezug auf die Zuordnung der Buchstaben(reste) von fr. II zu EvPetr 4f führen, denn der Faserriß, der in fr. I von rechts unter Z.8 nach links auf Z.10 zu verläuft, kann in fr. II Z.1 seine Fortsetzung haben.

Auch Coles hatte eine Zuordnung von fr. II „to the lower left of" fr. I vorgeschlagen, jedoch ohne nähere Begründung. Er scheint hier Reste von Wörtern aus EvPetr 5 gesehen zu haben, wenn er in fr. II Z.3 zu τις α[ὐτόν entsprechend τις αὐτὸν ᾐτήκει ergänzte, so daß

[29] Ich zähle die Zeilen von fr. II gesondert, nicht wie Coles als Z.14–18, da das eine Einordnung nach fr. I suggeriert.

[30] So im übrigen auch die Handschriften der kanonisch gewordenen Evangelien.

[31] Damit korrigiere ich mein vorsichtiges Urteil in der ursprünglichen Veröffentlichung (Anm. 20) 220.

die Erwähnung des Pilatus in Z.2 der Anrede durch Herodes entspräche und μεν in Z.4 dem Wort ἐθάπτομεν zuzuordnen wäre. Das ließe aber das μου von fr. II Z.1 unerklärt[32] und hat vor allem gegen sich die zu geringe Entfernung von Πειλᾶτε und τις αὐτόν im Akhmim-Text.

Eine Erwähnung des Pilatus geht in EvPetr 1 voraus, aber der läßt sich fr. II ebenfalls nicht zwingend zuordnen,[33] und wollte man vor den im Akhmim-Text erhaltenen Beginn zurückgreifen, wäre das rein spekulativ. Im näheren und weiteren Umkreis von EvPetr 3–5 finden sich auch keine Stellen, an denen einem Personalpronomen der Name Pilatus entsprechen könnte, so daß dann eine Identifizierung der Buchstaben(reste) von fr. II mit solchen im Akhmim-Text möglich wäre. Fr. II scheint also so fragmentarisch, daß es weder fr. I direkt zugeordnet werden kann noch Hinweise auf den Kontext von fr. I in POxy 2949 liefert. Ebenso wissen wir nicht, was in Z.2 und 4 des fr. I gestanden hat,[34] ob mit Z.5 bzw. 4 ein neuer Text (= EvPetr 3) begann oder ob uns mit Z.1–4 EvPetr 1f (oder ein anderer Kontext?) verlorenging. Die Interpretation hat sich daher zunächst ganz auf die Buchstaben(reste) von fr. I zu beschränken.

Im Unterschied zu den Darstellungen der in den Kanon aufgenommenen Evangelien (Mt 27,57–61; Mk 15,42–47; Lk 23,50–56; Joh 19,38–42) steht in EvPetr 3–5 die Bitte des Joseph—die Herkunftsangabe „von Arimathia" fehlt—um Freigabe des Leichnams Jesu schon in der Gerichtsverhandlung gegen Jesus. Nur hier wird er, und das ist das ausschlaggebende Indiz für die Identifizierung von POxy 2949 mit EvPetr 3–5, als „Freund des Pilatus" bezeichnet, und nur hier muß Pilatus die Bitte an Herodes weitergeben, der bereits in 2 den Befehl erteilt hatte, Jesus abzuführen. Über eine Mitwirkung von Herodes (Antipas) am Verfahren gegen Jesus in Lk 23,6–12[35] hinaus ist „der König Herodes"[36] also der eigentlich Verant-

---

[32] Vgl. aber unten bei Anm. 54.

[33] Ebensowenig den weiteren Erwähnungen in 29, 31, 43, 45, 46, 49, die man auch vergleichen muß, weil POxy 2949 nichts über den ursprünglichen Kontext erkennen läßt.

[34] Hat es sich überhaupt um je eine (normale?) Zeile gehandelt? Der abgeschabte Zwischenraum ist jeweils doppelt so groß wie der Abstand zwischen den folgenden Zeilen. Es können also auch sechs Zeilen vorausgegangen sein.

[35] Vgl. dazu vor allem K. Müller, Jesus vor Herodes, in: Zur Geschichte des Urchristentums, hg. von G. Dautzenberg u.a., QD 87, 1979, 111–141, der mit guten Gründen Lk 23,6–12 als redaktionell erweist.

[36] Als „König" wird Herodes Antipas auch Mk 6,14 bezeichnet; vgl. dagegen historisch richtiger Mt 14,1 und Lk 3,1.19; 9,7 „Tetrarch".

wortliche. Die Bezeichnung des Joseph als βουλευτής (Mk 15,43) ist wie in Lk 23,50f so verstanden, daß er Mitglied des Jerusalemer Synhedriums war.[37]

Voraussetzung für EvPetr 3–5 sind also spezielle Züge der lukanischen Passionsgeschichte,[38] aus denen eine neue Geschichte geschaffen wird, und „sekundär ist . . . die Stellung, die diese Szene im Aufriß einnimmt."[39] Alles läuft hinaus auf die Reaktion des Herodes, der auf eine Gesetzesbestimmung verweist, nach der ein Getöteter vor Sonnenuntergang zu bestatten sei. Das ist eine freie Anspielung auf Dtn 21,23, einen Text, der in den Passionsgeschichten der kanonisch gewordenen Evangelien nicht angeführt wird. Vorbereitet wird damit 15, wo über die Sonnenfinsternis von Mk 15,33 parr. hinaus erzählt wird, daß die Juden fürchteten, die Sonne sei mitten am Tag untergegangen, und noch einmal Dtn 21,23 zitiert wird. Es geht also um Polemik gegen das Gesetzesverständnis der Juden.[40] Später bestattet Joseph Jesu Leichnam tatsächlich (23f), und zwar in seinem eigenen Grab (vgl. Mt 27,60) im sogenannten „Garten (κῆπος wie Joh 19,41) des Joseph". Daß er Jesus wäscht,[41] findet sich in keinem anderen Evangelium; <ἐν>είλησε σινδόνι hingegen entspricht Mk 15,46.

---

[37] Züge der Kennzeichnung Josephs in Joh 19,38 sind auf Maria Magdalena übergegangen (EvPetr 50); vgl. C.H. Turner, The Gospel of Peter, JThS 14 (1913) 161–195, hier 171.

[38] Vgl. von Soden (Anm. 12) 82; M. Dibelius, Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums, in: ders., Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 221–247, hier 239.

[39] Denker (Anm. 4) 60, der sekundär aber nur die Stellung, nicht den Inhalt nennt (s.u. bei Anm. 44).

[40] Irreführend ist es, wie Denker (Anm. 4) 80, hier auf die *beiden* Verse Dtn 21,22f verwiesen zu sehen und dann frühchristliche und jüdische Belege für Dtn 21,22f heranzuziehen. Die sind zwar mit der Verbindung von Fluch und Kreuz für die Interpretation von Gal 3,13 wichtig, in EvPetr 5 fehlt jedoch der Hinweis auf die Todesart der Kreuzigung; es heißt nur πεφονευμένος. Daher beschränkt sich die Anspielung auf Dtn 21,23.—Während bei neueren Interpretationen der Passionsgeschichten das Petrusevangelium kaum noch berücksichtigt wird, spielt auf Grund eines anderen Textfundes, der Tempelrolle aus Qumran, Dtn 21,22f eine große Rolle. Dort ist aber nur—wie im Hellenismus üblich—bei dem Delikt des „Landesverrats" die Kreuzigung als Todesstrafe vorgesehen (64,6–13), wobei Lev 19,16 und Dtn 21,22f verbunden sind, weil man letztere Stelle (vgl. auch 4QpNah I 7) im Sinne der Kreuzigung (= Hinrichtung am Pfahl, nicht wie ursprünglich gemeint, Zurschaustellung eines Hingerichteten am Pfahl) interpretiert. Geltendes Recht ist das jedoch nicht gewesen.

[41] Das gehört aber lediglich zu den üblichen Bestattungssitten; vgl. J. Kollwitz, Art. „Bestattung", RAC II 194–219, bes. 202.

Setzt EvPetr 3–5 Besonderheiten der lukanischen Passionsgeschichte voraus,[42] so knüpft 1f vor allem an die matthäische an, denn aus dieser kommt das Motiv des „Händewaschens" (vgl. Mt 27,24), das in einer nicht ganz durchsichtigen Weise zu einer Auseinandersetzung zwischen Pilatus und den Juden ausgesponnen ist. Die Datierung der Kreuzigung Jesu auf den Vortag des Passafestes entspricht der Datierung bei Johannes (die wohl auch die historisch richtige ist) und nicht der Synoptiker auf das Passafest selber.[43]

In der Kombination dieser Einzelzüge setzt das Petrusevangelium also kanonisch gewordene Evangelien voraus und repräsentiert nicht eine eigenständige von diesen unabhängige Überlieferung, wie Denker behauptet.[44] Das Petrusevangelium erzählt auf der Grundlage der kanonisch gewordenen Evangelien wie wohl auch anderer Tradition eine neue Geschichte und schafft nicht eine Evangelienharmonie vergleichbar Tatians Diatessaron:

> ἦν δὲ [ἡ ἡμέρ]α παρασκευή. σάββατον ἐπέφῳ[σκεν. ὀ]ψίας δὲ γενομένης ἐπὶ τ̣[ῇ π]ᾳ̣ρ̣[α]σ[κευῇ], ὅ ἐστιν προσάββατον, προσ[ῆλθεν] ἄνθρωπος βουλευτὴ[ς ὑ]π̣ά̣ρ̣[χων ἀ]π̣ὸ̣ Ἐρινμαθαία[ς] π̣[ό]λ̣ε̣ως τῆς [Ἰουδαί]ας, ὄνομα Ἰω[σήφ], ἀ[γ]αθὸς δί[καιος,] ὢν μαθητὴς τ̣[ο]ῦ̣ Ἰη(σοῦ), κε̣[κρυμ]μένος δὲ διὰ τ̣ὸ̣ν φόβον τ̣ῶν [Ἰουδαίω]ν, καὶ αὐτὸς προσεδέχετο [τὴν] β̣[ασιλείαν] τοῦ̣ θ(εο)ῦ. ο̣ὗτος οὐκ [ἦν συγκατατ]ιθέμ̣ε̣ν[ο]ς τῇ β̣[ουλῇ].[45]

Als ὁ φίλος Πειλάτου (Z.5) wird in uns bekannter Literatur nur Joseph (von Arimathia) bezeichnet, so daß Ἰωσήφ] zu ergänzen ist, ebenso dann auch in der Fortsetzung κ[αὶ τοῦ κ(υρίο)υ.[46]

Am Beginn von Z.6 ist als zweiter Buchstabe ein Sigma erkenn-

---

[42] Anders Denker (Anm. 4) 80, der unter Berufung auf Dibelius im Petrusevangelium einen „älteren Stand der Tradition" der Verarbeitung von Ps 2,1f sehen will. Dibelius selber (Anm. 38) jedoch rechnet die Behandlung der Herodes-Figur im Petrusevangelium unter „relativ späte Bildungen" (239).

[43] EvPetr 5: καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

[44] Denker (Anm. 4) 56.77; vor Denker hatte Unabhängigkeit verbunden mit Frühdatierung vor allem vertreten P. Gardner-Smith, The Gospel of Peter, und: The Date of the Gospel of Peter, JThS 27 (1929) 255–271 bzw. 401–407. Andererseits entspricht EvPetr 3–5 aber auch nicht textkritisch sekundären Varianten eines der Texte der kanonisch gewordenen Evangelien.

[45] C.B. Welles, R.O. Fink, F.J. Gilliam, The Excavations at Dura-Europos. Final Report V.1, New Haven 1959, 73f; vgl. auch Fragmente (Anm. 12) 102–105. Abbildung im Internet: http://130.132.81.124/papyrimg3/SIZ3/D0190/5360810JPG.

[46] Coles (Anm. 19) 16, „The final trace could be from κ, i.e. κ[αὶ τοῦ κ(υρίο)υ as in Peter."

bar, bei dem Rest eines Buchstabens davor ist eventuell eine Lesung als ω nicht ausgeschlossen,[47] so daß man ergänzen kann zu εἰδ]ώς. Die Variante ἐκέλευσεν weist zurück auf EvPetr 2: καὶ τότε κελεύει Ἡρῴδης παρ[αλη]μφθῆναι τὸν κ(ύριο)ν. Als Subjekt des ὅτι-Satzes ist daher anders als im Akhmim-Text Herodes anzunehmen; Inhalt seines Befehls ist die Kreuzigung Jesu. Bereits Harnack[48] hatte zu EvPetr 2 auf die Didascalia (V 19) hingewiesen: Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.[49] Z.6 ist daher ergänzbar zu: εἰδ]ὼς ὅτι ἐκέλευσεν[Ἡρῴδης. Das Verbum σταυρίσκειν des Akhmim-Textes ist sonst nirgends zu belegen.[50]

Die in Z.7 erhaltenen Buchstaben ων deuten auf eine Partizipialform gegenüber der finiten ἦλθεν im Akhmim-Text. Zu ergänzen ist also zu ἐλ]θών, möglicherweise natürlich auch zu εἰσελ]θών (vgl. Mk 15,43 εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον). Dieses Partizip ist dann parallel zu εἰδώς. Vor dem Namen des Pilatus steht im Unterschied zum Akhmim-Text nicht der Artikel. Das Hauptverb des Satzes muß am Schluß von Z.7 gestanden haben; mit dem Akhmim-Text kann ᾔτησε(ν) eingesetzt werden.

In Z.8 fehlt gegenüber dem Akhmim-Text der Genitiv τοῦ κ(υρίο)υ, daher ist zu vermuten αὐτοῦ] τὸ σῶμα. Der Wechsel εἰς/πρός ist für den Sinn bedeutungslos.

Der Text von fr. I Z.5–8 ist also als eine Fassung von EvPetr 3 des Akhmim-Textes identifizierbar. Eine volle Rekonstruktion bleibt zwar angesichts der im erhaltenen Wortbestand vorhandenen Unterschiede hypothetisch; dennoch sei sie als Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse—im Unterschied zur Erstfassung—gewagt. Es ergeben sich Zeilen ungefähr gleicher Länge:

4 [Εἱστήκει δὲ ἐκεῖ]
5 [Ἰωσήφ,] ὁ φίλος Π[ε]ιλ̣ά̣[τ]ου κ̣[αὶ κυ]
6 [καὶ εἰδ]ὼς ὅτι ἐκέλευσεν [σταυρωθ-]
7 [ῆναι ἐλ]θ̣ὼν πρὸς Πειλᾶτο̣[ν ᾔτησεν]
8 [αὐτοῦ]τ̣ὸ̣ σῶμα εἰς ταφήν.[

---

[47] Vgl. Z.7 und 10. Coles (Anm. 19) 16, „εἰδ]ώς is expected, yet the traces seem against it, unless perhaps εἰδ]ώις were written."

[48] (Anm. 12) 41.

[49] A. Resch, Agrapha, TU XV 3–4, Leipzig ²1906 (Nachdruck Darmstadt 1967) 261. Die Didascalia scheint das Petrusevangelium benutzt zu haben, vgl. von Campenhausen (Anm. 4) 199; Denker (Anm. 4) 12f.

[50] Es fehlt im TLG und bei H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1940 (einschließlich suppl.).

In den folgenden Zeilen ist dann EvPetr 4 des Akhmim-Textes zu suchen, also die Weitergabe der Bitte des Joseph an Herodes durch Pilatus. Einen Anhaltspunkt bietet die Buchstabenfolge ητησα.[in Z.9, die an die Verbform ᾔτησεν des Akhmim-Textes erinnert, so daß man mit dem Herausgeber zu ᾐτήσα[το ergänzen kann.[51] Subjekt von ᾐτήσατο muß Pilatus sein, und dieser Name wird in der Lücke von Z.8 auf 9 gestanden haben, vermutlich wie im Akhmim-Text am Satzbeginn. Die beiden Buchstaben ην sind dann nach vorne zu Ἡρῴδ]ην zu ergänzen.

Die Buchstabenfolge ηναι in Z.10 läßt einen Infinitiv des Aorist vermuten, der sich aber im Akhmim-Text an dieser Stelle nicht findet. Coles verweist auf Mt 27,58 ἀποδοθῆναι.[52] Auch der Text von Z.8–10 ist also als eine Entsprechung zum Akhmim-Text von EvPetr 4 identifizierbar. Auf etwa gleiche Zeilenlängen kommt folgende Rekonstruktion:

8 [Πειλᾶτος]
9 [πέμψας πρὸς Ἡρῴδ]ην ᾐτήσα[το αὐτοῦ]
10 [τὸ σῶμα ἀποδοθ]ῆναι εἰπώ[ν·

EvPetr 5 des Akhmim-Textes enthält eine mit ἔφη eingeleitete Antwort des Herodes an Pilatus; in POxy 2949 fr. I Z.10 steht jedoch das Partizip εἰπώ[ν, dessen Subjekt entweder mit dem eines vorausgehenden Verbums, also ᾐτήσα[το in Z.9, oder eines nachfolgenden identisch sein muß. In Z.11 begegnet wieder wie in Z.9 die Buchtabenfolge ητησα.,[53] wobei nach dem α noch der Anstrich eines folgenden Buchstabens erkennbar ist, so daß auch hier wieder eine Ergänzung zu ᾐτήσα[το wie in Z.9 wahrscheinlich ist. Das Subjekt zu ἔφη im Akhmim-Text ist nun Herodes, das des ᾐτήκει in der Rede des Herodes ein unbestimmtes τις. Eine solche Aufteilung ist aber für die drei Verbformen in Z.9–11 nicht möglich. Wenn man nämlich nach εἰπώ[ν Herodes ergänzt und ᾐτήσα[το in Z.11 für Bestandteil seiner Rede entsprechend ᾐτήκει hält, muß man eine weitere finite Verbform postulieren, ohne irgendeinen Anhaltspunkt im Akhmim-Text zu haben.

---

[51] Coles (Anm. 19) 16, „ᾐτήσα[το, Peter has ᾔτησεν; ᾐτήσατο (in the preceding context) in Matt. 27:58, Mark 15:43, Luke 23:52."

[52] „ἀποδοθῆναι? Cf. Matt.27,58, where however the account differs from Peter."

[53] Vgl. oben Anm. 26.

Bereits eingangs fiel aber auf, daß die Zuordnung von POxy 2949 und EvPetr 3–5 gegen Ende hin wesentlich unsicherer wird. Der Grund dafür ist an dieser Stelle zu suchen, weil nämlich als Subjekt von εἰπώ[ν eigentlich nur das Subjekt des ἠτήσα[το von Z.9, also Pilatus, in Frage kommt. Dann haben die folgenden Zeilen eine Wiedergabe der Bitte des Joseph im Munde des Pilatus enthalten, die sich im Akhmim-Text nicht findet. Bei Annahme einer wörtlichen Wiederholung von Z.7f könnte EvPetr 4 in POxy 2949 etwa folgendermaßen geendet haben: εἰπώ[ν· Ἰωσὴφ αὐτοῦ] τὸ σῶμα ἠτήσα[το.

Erst ab Z.11 wäre dann der Akhmim-Text wieder heranzuziehen, und nach ἠτήσα[το Z.11 wäre der Beginn von EvPetr 5 zu vermuten, das αὐτόν in Z.12 mit τις αὐτὸν ἠτήκει zu verbinden. Das ὅτι in Z.13 kann zwar an sich dem ἐπεί oder auch dem γάρ des Akhmim-Textes entsprechen, doch findet der folgende Buchstabe α dort kein Pendant. So muß der Rekonstruktionsversuch hier an sich sein Ende haben; denkbar wäre auch, daß die Rede des Pilatus noch über Z.11 hinausging.

Vielleicht aber hilft doch noch ein neuer Blick auf das fr. II weiter.[54] Dessen Z.2 (πειλ) könnte dem Beginn von EvPetr 5 entsprechend die Anrede des Herodes an Pilatus enthalten, die Z.1 (μου) in der Wiedergabe von Josephs Bitte durch Pilatus auf dessen Freund Joseph zu beziehen sein, so daß man insgesamt zu folgendem Text käme:

10 [τὸ σῶμα ἀποδοθ]ῆναι εἰπώ[ν· ὁ φίλος]
11 μου [τὸ σῶμα] ἠτήσα[το. Ἡρῴδης ἔφη·]
12 Πειλ[ᾶτε . . .] αὐτόν[. . . . . .]
13 τις α[ὐτόν . . .]ὅτι α[. . . . . ἐθάπτο-]
14 μεν[. . .

Als inzwischen breit rezipiertes Ergebnis ist zunächst festzuhalten, daß das zuvor nur im Akhmim-Codex aus dem 6. Jh. bekannte Petrusevangelium mit aller Wahrscheinlichkeit auch in der Handschrift POxy 2949 zu finden ist, die vom Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts stammt. Damit erhärtet sich die Vermutung, das seit 1892 bekannte Fragment PCair 10759 sei das von Serapion um 200

[54] Ich greife hier das auf, was ich im Original nur anmerkungsweise als Vermutung geäußert hatte; vgl. Fragmente (Anm. 12) 85.

für häretisch erklärte Petrusevangelium. Beide Handschriften zeigen, wie zufällig unsere Kenntnis bei den nicht kanonisch gewordenen Schriften ist. Das gilt vor allem im quantitativen Sinn, sofern POxy 2949 erst die zweite, noch viel fragmentarischere Handschrift war, zu der danach als dritte noch POxy 4009 hinzugekommen ist. Schon in der anfangs durchgeführten Gegenüberstellung zeigten sich Abweichungen bei sechs von insgesamt 16 Wörtern, ohne daß dadurch die Identifizierung als solche in Frage gestellt wurde.

Im Blick auf das Alter von POxy 2949 ist die handschriftliche Bezeugung des Petrusevangeliums freilich nicht schlechter als die der kanonisch gewordenen Evangelien, bei denen lediglich einige, z.T. ebenso fragmentarisch erhaltene Papyri ins 3. Jh. oder in etwa dieselbe Zeit wie POxy 2949 gehören und nur ganz wenige früher zu datieren sind, dabei zumeist als Evangelienhandschriften ähnlich wie POxy 2949 nur auf Grund der Kenntnis eines möglichen Kontextes identifizierbar. Von den dem Inhalt von POxy 2949 vergleichbaren Texten liegen nur Joh 19,38–42 in p^{66}, Lk 23,50–56 in p^{75} und die Diatessaron-Fassung in Handschriften aus dem 3. Jh. vor, und auch im 4. Jh. sind die Fassungen der kanonisch gewordenen Evangelien nur im Sinaiticus und im Vaticanus zu finden. Was beim Petrusevangelium jedoch fehlt, sind Zeugnisse für eine kontinuierliche Überlieferung bis in die Zeit des Akhmim-Textes und darüber hinaus, aus der auch die Hauptmasse der neutestamentlichen Handschriften stammt. Die Kanonisierung bewirkte eine sehr viel höhere „Auflage", von der dementsprechend viel mehr erhalten geblieben ist.

Solch signifikante Abweichungen im Wortbestand wie die zwischen POxy 2949 und dem Akhmim-Codex werden bei kanonisch gewordenen Evangelien nur selten zu finden sein, obwohl es sie auch dort geben kann.[55] Das muß zur Vorsicht mahnen, sich beim Vergleich von apokryph und kanonisch gewordenen Evangelien allzu sehr am Wortlaut der apokryph gewordenen zu orientieren; er könnte größerer Variabilität unterliegen und im Einzelfall auch vom Wortlaut

[55] Als (natürlich hinkender) Vergleich aus der Zeit nach der Erfindung des Buchdrucks fällt mir ein, daß ich beim Kauf einer „Lutherbibel" oder einer „Einheitsübersetzung" mit einer bestimmten Textfassung und einem bestimmten Textumfang einschließlich einer bestimmten Reihenfolge der einzelnen Bücher rechnen kann, nicht jedoch, wenn ich „Grimms Märchen" verlange, die in den unterschiedlichsten Ausgaben gedruckt sind.

der kanonisch gewordenen Evangelien beeinflußt sein.[56] In deren eigener Textgeschichte ist solche gegenseitige Angleichung ebenfalls zu beobachten.

POxy 4009

Neue Gesichtspunkte vermittelt POxy 4009, ein beidseitig beschriebenes Fragment von ca. 2,9 × 9 cm Größe mit 21 erhaltenen Zeilen im „Recto" (= r), 20 im „Verso" (= v).[57] Auf beiden Seiten ist ein unterer Rand erhalten, im Recto ein rechter und entsprechend im Verso ein linker. Daß der Papyrus christlichen Ursprungs ist, zeigt schon die Abkürzung $\overline{\text{κε}}$ = κύριε (v 13); was vom Inhalt erhalten ist, führt zur Jesusüberlieferung, jedoch nicht zum Wortlaut eines der kanonisch gewordenen Evangelien.

Die Datierung ins 2. Jh. macht POxy 4009 zu einem der ältesten christlichen Dokumente überhaupt. Aus dieser Zeit kennen wir mittlerweile zwar einiges, doch sind so frühe Papyri weiterhin rar. Für die kanonisch gewordenen Schriften bieten die großen Codices ab dem 4. Jh. Gesamttexte, nach denen sich entsprechende Papyri identifizieren und im Wortlaut rekonstruieren lassen; dadurch können sie p^x der neutestamentlichen Handschriftenliste werden. Ist ein solcher Rahmen wie in unserem Fall nicht gegeben, ist die Arbeit wesentlich schwieriger.

---

[56] Unter den Abweichungen zwischen POxy 2949 und dem Akhmim-Text ist allenfalls ἦλθεν (so Mt 27,57 und auch Handschriften in Mk 15,43a) gegenüber ἐλ]θών (so Mk 15,43a) als mögliche Annäherung an kanonische Texte zu interpretieren (vgl. aber umgekehrt Mt 27,58 gegenüber Mk 15,43b). Die zu schmale Textbasis läßt ein generelles Urteil nicht zu. Beim Akhmim-Text des Petrusevangeliums darf man aber z.B. nicht zu viel aus der konstanten Bezeichnung Jesu als ὁ κ(ύριο)ς schließen (gegen Vielhauer [Anm. 25] 647), denn es kann sich dabei um die spätere Fassung einer ursprünglicheren Textform handeln; vgl. POxy 2949 fr. I Z.8, αὐτοῦ, nicht τοῦ κ(υρίο)υ, andererseits scheint mir in Z.1 die Ergänzung καὶ $\overline{\text{κυ}}$ sinnvoll. Ein Beispiel aus einem anderen Textbereich ist Did 8,2, wo nicht *die* Didache als solche, sondern zunächst nur die Bryennios-Handschrift aus dem Jahre 1056 eine Doxologie am Ende des Vaterunsers enthält, aus einer Zeit also, als man längst auch Mt 6,13 Doxologien beigegeben hatte.

[57] Erstedition: D. Lührmann, P.J. Parsons, 4009. Gospel of Peter?, The Oxyrhynchus Papyri LX, 1994, 1–5 (mit Photographien); die paläographischen Passagen stammen ganz von P.J. Parsons, die Identifikation als Teil des Petrusevangeliums geht auf mich zurück. Abbildung im Internet: http://www.csad.ox.uk/POxy/papyri/vol60/4009htm

Ich gebe zunächst den erhaltenen Buchstabenbestand des Recto wieder. Auffällig sind dabei die Freiräume in Z.3, 9 und 17 sowie am Ende von Z.10 und das Kolon in Z.11. Der Schreiber hat damit jeweils Lese- und Interpretationshilfen gegeben:

→ Recto

. . . .
].[
].ει.[
]. κα[..]. [
]. θ̣ερισμοϲ̣.[
]. αιοσωσαι̣[
]αιφρο̣νι̣μ [
]εσεσθεω.[
].ονλυ̣κω̲ϒ̲[
].ον εανου
]μεν
]λεγειμοι· ο̣ι
]ξαντεστο
]κ̣ετιαυ . . ου
]ποιηϲ̣ . .[ ]δι
]μειν .[..].φο
].ναπ̣[
]ϛ κα.[
]μηκε̣[
]. . ν[
]. . ω̣.[
]μει[

Die Buchstabenfolgen].αιοσ ωσ αι[und]αι φρονιμ.[in Z.5f führen zusammen zu Mt 10,16b:[58]

γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις
καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

Zu vergleichen ist auch POxy 655 II b 19–23 = EvThom 39:[59]

[ὑμεῖϛ] δὲ γί[νεσθε φρόνι]μοι ὡ̣[ϛ ὄφεις]
[καὶ ἀ̣]κέραι[οι ὡς περιστε]ρ̣α̣[ί.]

[58] Die textkritischen Varianten von Mt 10,16b spielen dabei keine Rolle.
[59] Vgl. H.W. Attridge in: Nag Hammadi Codex II,2–7, hg. von B. Layton, NHS 20, 1989, 124; Fragmente (Anm. 12) 129.

Gegenüber beiden Fassungen deutet].αιοσ jedoch auf Singularformen, wie sie sich auch bei Ignatius, Polyk. 2,2 finden.[60] Dementsprechend sind die Zeilen 5–7 als Applikation auf eine Einzelperson zu ergänzen:

5 [γείνου δὲ ἀκέ]ραιος ὡς αἱ [πε-
6 [ριστεραὶ κ]αὶ φρόνιμο[ς
7 [ὡς οἱ ὄφεις.]

Auffällig ist die Umkehrung der vertrauten Reihenfolge; der Ton liegt jetzt auf der Klugheit der Schlangen, nicht länger auf der Lauterkeit der Tauben.

Im unmittelbaren Kontext von Mt 10,16b findet sich in Mt 10,16a/Lk 10,3 das Stichwort λύκων aus Z.8: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. Die Buchstaben]εσεσθεω.[in Z.7 weisen jedoch auf die Parallele 2Klem 5,2: ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. Dementsprechend lassen sich die Zeilen 7f ergänzen:

7] ἔσεσθε ὡς
8 [ἀρνία ἀνὰ μέ]σον λύκων.

Der Vergleich mit Mt 10,16 und verwandten Stellen erlaubt also eine relativ sichere Rekonstruktion der Zeilen 5–8 und vermittelt auch eine Vorstellung über die ursprüngliche Länge der Zeilen. Zu ergänzen sind jeweils ca. 11 Buchstaben, also etwas mehr als die Zahl der erhaltenen.[61]

Der Vergleich mit Mt 10,16 und Lk 10,3 ermöglicht darüberhinaus eine Zuordnung für das in Z.4 erhaltene Wort θερισμός; es begegnet in Lk 10,2 unmittelbar vorher und in Mt 9,37f im gleichen Zusammenhang. Die Buchstabenreste in Z.3 schließen jedoch eine direkte Übernahme dieses Wortlauts aus; eine Ergänzung z.B. nach Mt 24,32/Mk 13,28/Lk 21,30 bleibt zweifelhaft.[62] Für die Z.4 vorausgehenden beiden Zeilen ist erst recht keine Rekonstruktion möglich, denn die Zahl der erhaltenen Buchstaben ist zu gering.

Neben Mt 10,16 war für Z.7f bereits 2Klem 5,2 ins Spiel gekommen. Dort eröffnet das Jesuswort einen Dialog mit Petrus:[63]

---

[60] Dort wechselt aber auch das Bezugswort in den Singular, ὡς ὄφις bzw. ὡς ἡ περιστερά. In POxy 4009 r 5 ist jedoch der Pluralartikel αἱ erhalten.

[61] Bei solchen Rekonstruktionen ist aber immer zu beachten, daß es sich um Handschriften handelt, Buchstaben also unterschiedlichen Raum einnehmen können wie in PCs, anders als bei Schreibmaschinen.

[62] In Z.3 sind die Buchstabenreste wohl kaum zu ἐγγύς zu ergänzen.

[63] Die Wiedergabe des Textes folgt den bekannten Ausgaben der Apostolischen

2 λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἐσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων.

3 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξουσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία;

4 εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν· ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.

Es kann daher kaum ein Zufall sein, daß sich in Z.9 wie in 2Klem 5,3 ἐὰν οὖ(ν) findet. Damit wird nach einem Freiraum ein kurzer Satz eröffnet, der bereits in Z.10 endet, wie der erneute Freiraum am Ende dieser Zeile zeigt. Die in Z.10 erhaltenen Buchstaben]μεν weisen auf eine Verbform der 1. plur., nicht auf eine 3. plur. wie in 2Klem 5,3. Sie korrespondiert der Anrede in der 2. plur. (Z.7), die die 2. sing. von Z.5–7 einschließt. Zu ergänzen ist also nach 2Klem 5,3 ἐὰν οὖ(ν) [σπραχθῶ]μεν;[64]

Dem kann eine Redeeinleitung einer 1. Person vorausgehen.].ον in Z.9 läßt sich vergleichbar αὐτῷ in 2Klem 5,3 ergänzen zu αὐ]τον, die erste Hälfte von Z.9 dann z.B. zu εἶπον πρὸς αὐ]τόν:[65]

9 [εἶπον πρὸς αὐ]τόν· ἐὰν οὖ(ν)
10 [σπαραχθῶ]μεν;

Die Rekonstruktion der Zeilen 7–10 hat bisher zur Umsetzung von 2Klem 5,2f aus der 3. Person des Erzählers in eine 1. geführt. Das wird gefordert durch den erhaltenen Bestand von Z.11:] λεγειμοι·.[66] Μοι weist auf einen Ich-Erzähler, der einem anderen das Wort gibt, und das kann nur Jesus sein, der auch schon vorher in Z.4–8 geredet hatte. Z.11 kann also z.B. ergänzt werden zu:

Väter. Deren relative Einheitlichkeit (vgl. aber auch hier die kleinen Varianten) beruht nicht zuletzt darauf, daß der Zweite Klemensbrief nur in drei (späten) Handschriften erhalten ist: Codex Alexandrinus (= A, 5. Jh.), Codex Hierosolymitanus 54 (geschrieben 1056, als einzige vollständig), eine syrische Handschrift des Neuen Testaments (von 1170). Wie schön wäre es jedoch, wir hätten eine vergleichbar dichte Überlieferung für das Petrusevangelium!

[64] Die Wahl des Verbums σπαράσσειν wird abgesichert durch Z.12; vgl. unten bei Anm. 69. Für Formen des Kompositums würde in beiden Fällen der Raum wohl nicht reichen.

[65] Redeeinleitungen sind in der Textüberlieferung auch der kanonischen Evangelien relativ variabel. Die hier vorgeschlagene paßt in den durch die Rekonstruktion von Z.5–8 vorgegebenen Zeilenumfang.

[66] Andererseits hat die Kenntnis von Z.11 bereits die bisherige Rekonstruktion geleitet.

11 [ὁ δὲ ἀποκριθεὶς]λέγει μοι·.[67]

Wegen des Zusammenhangs der Zeilen 7–10 mit 2Klem 5,2f ist der Schlüssel für die Rekonstruktion der Zeilen 11ff in 2Klem 5,4 zu suchen, der Antwort Jesu auf den Einwand des Petrus. Sie beginnt in 4a mit einer Aussage, die das Bild der Lämmer unter Wölfen aufnimmt. Als Imperativ 3. plur. formuliert, daß die Lämmer die Wölfe nicht fürchten sollen, nachdem sie von ihnen getötet worden sind, lebt sie allein von der Auflösung des Bildes in 4b auf die angeredeten Jünger, die ihre Mörder nicht fürchten sollen, die ihnen nichts weiter antun können.[68]

Der Buchstabenbestand in Z.11f weist mit ọι [. . .]ξαντες τό auf ein Partizip plur. Aorist Aktiv im Nominativ; von 2Klem 5,3 her ist ọἱ [λύκοι σπαρά]ξαντες sinnvoll zu ergänzen. Der Singular τό fordert als Ergänzung den Singular ἀρνίον, und die in Z.13f erhaltenen Buchstaben führen zu einer in Anlehnung an 2Klem 5,4b plausiblen Rekonstruktion:[69]

11 [ὁ δὲ ἀποκριθεὶς]λέγει μοι· οἱ
12 [λύκοι σπαρά]ξαντες τὸ
13 [ἀρνίον οὐ]κέτι αὐτῷ οὐ-
14 [δὲν δύνανται]ποιῆσαι.

Es handelt sich dabei um einen beschreibenden Satz, nicht um einen Imperativ (3. plur.) wie in 2Klem 5,4a. Er bleibt anders als 2Klem 5,4a noch in dem metaphorischen Bereich, der durch das Jesuswort der Zeilen 7f par. 2Klem 5,2 geschaffen worden war und daher transparent ist für die künftige Situation der Jünger.[70]

2Klem 5,4b und c bringen die Auflösung von 4a in direkter Applikation auf die angesprochenen „ihr". Ab Z.14 wird zwar der erhaltene Buchstabenbestand signifikant geringer, doch weist]μειν in Z.15

---

[67] Erneut (vgl. Anm. 65) ist auf die Variabilität von Redeeinleitungen zu verweisen; ich greife hier zurück auf 2Klem 5,3.

[68] Vgl. A. Lindemann, Die Clemensbriefe, HNT 17, 1992, 213: „Aus der metaphorischen ist offensichtlich eine allegorische Rede geworden, und als solche gibt V.4a natürlich einen guten Sinn."

[69] Diese Plausibilität ergibt sich jedoch nur daraus, daß zuvor der Bezug auf 2Klem 5,2–4 sehr viel evidenter war. Hätten wir allein Z.11–14, wäre eine solche Rekonstruktion nicht denkbar, denn die beiden Textfassungen sind im Wortlaut keineswegs identisch.

[70] Geredet wird also distanziert auf einer Ebene des Möglichen, aber noch nicht auf der des zwingend Notwendigen wie in der Fortsetzung.

auf eine mögliche Ergänzung zu ὑ]μεῖν, und φο am Ende der Zeile kann auf eine Form von φοβέω deuten. In Z.18 nimmt]μηκέ̣[τι vermutlich οὐ]κ̣έτι aus Z.13 wieder auf.

Es lohnt also den Versuch, die Zeilen 14ff im Vergleich mit 2Klem 5,4b zu rekonstruieren. Heranzuziehen sind dafür auch andere Fassungen dieses Jesuswortes: Mt 10,28/Lk 12,4f; Ps.-Clemens, homil. XVII 5,2; Justin, apol. I 19,7; Irenäus, *haer.* II 18,5.[71] Es handelt sich um ein zweigliedriges antithetisch formuliertes Logion, dessen Wortbestand bei aller Variation relativ konstant ist. Ausgangspunkt der Rekonstruktion der Zeilen 14ff kann φο in Z.15 sein. In die Lücke davor paßt die Verneinung eines Imperativs [μ]ή, so daß es möglich scheint, hier den Beginn des ersten Teils von 2Klem 5,4b zu finden. In δι[. . .]μειν ist dann eine Überleitung vergleichbar Lk 12,4a und 5a zu sehen, zumal hinter μειν wahrscheinlich ein Kolon zu erkennen ist.[72] Möglich scheint also die Ergänzung:

14 δι-
15 [ὸ ἐγὼ λέγω ὑ]μεῖν· [μ]ὴ φο-

In Z.16 ist nur die Buchstabenfolge].ναπ̣[erhalten, in Z.17]ς κα.[; die Rekonstruktion eines Wortlauts wird also immer problematischer. Immerhin kann ein καί wie in 2Klem 5,4b oder Lk 12,4 die Untergliederung des ersten Satzes anzeigen, und so lassen sich Z.15–17 von den Parallelstellen her z.B. ergänzen:

15 [μ]ὴ φο-
16 [βεῖσθε ἀπὸ τ]ῶν ἀπ̣[οκτεν-]
17 [όντων ὑμᾶ]ς καί̣[

Für die nächsten Zeilen ist dann ein Text entsprechend der zweiten Hälfte von 2Klem 5,4b zu vermuten. Wenn μηκέ̣[τι in Z.18 οὐ]κ̣έτι von Z.13 aufnimmt, ergibt sich in Verbindung mit der möglichen Buchstabenfolge ν̣ῶν in Z.19:

17 καὶ [μετὰ τὸ]
18 [ἀποκτεῖναι]μηκέ̣[τι ποι-]
19 [ῆσαι δυναμέ]ν̣ῶν[μηδέν.

---

[71] Vgl. W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT 2.24, 1987, 190.

[72] Die Probleme der Textrekonstruktion vervielfachen sich ab jetzt, daher auch die Konjunktive in der Analyse. Zu den vorgelegten Ergänzungen ergeben sich Alternativen freilich wohl nur im Detail, nicht aber solche, die von völlig anderen Texten als 2Klem 5,4 ausgehen.

Alle Versuche jedoch, aus den Buchstabenresten in Z.20f einen Text zu rekonstruieren, der 2Klem 5,4c entspricht, sind fehlgeschlagen.[73] Es ist daher nicht auszuschließen, daß die erwartete Aufforderung, vielmehr Gott zu fürchten, der die Macht hat, Seele und Leib in die Gehenna zu werfen, jedenfalls nicht unmittelbar gefolgt ist.[74] Ich mache daher keinen Vorschlag, ebensowenig für die oberen Zeilen des Recto.

Die Zeilen 4–19 des Recto lassen sich also mit genügender Plausibilität wie folgt rekonstruieren:[75]

> . . .] ọ θερισμός· [γίνου δὲ ἀκέ]ραιος ὡς αἱ [περιστεραὶ κ]αὶ φρόνιμο[ς ὡς οἱ ὄφεις.] ἔσεσθε ὡς[ἀρνία ἀνὰ μέ]σον λύκων.
>
> [εἶπον πρὸς αὐ]τόν· ἐὰν οὖ(ν) [σπαραχθῶ]μεν;
>
> [ὁ δὲ ἀποκριθεὶς]λέγει μοι· οἱ [λύκοι σπαρά]ξαντες τὸ [ἀρνίον οὐ]κέτι αὐτῷ οὐ[δὲν δύνανται]ποιῆσαι. δι[ὸ ἐγὼ λέγω ὑ]μῖν· [μ]ὴ φο[βεῖσθε ἀπὸ τ]ῶν ἀπ[οκτεννόντων ὑμᾶ]ς καὶ [μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι]μηκέ[τι ποιῆσαι δυναμέ]νων[μηδέν. . . .

Übersetzung:

> „. . . die Ernte. Sei aber ohne Falsch wie die Tauben und klug wie die Schlangen. Ihr werdet sein wie Lämmer unter Wölfen."
>
> Ich sagte zu ihm: „Wenn wir nun gerissen werden?"
>
> Er aber antwortet und sagt zu mir: „Wenn die Wölfe das Lamm gerissen haben, können sie ihm nichts mehr tun. Deshalb sage ich euch: ‚Fürchtet euch nicht vor denen, die euch töten und nach dem Töten nichts mehr tun können. . . .'"

Es handelt sich um einen Ausschnitt aus einer Rede Jesu, in die durch den Einwand des Ich-Erzählers ein dialogisches Element hineinkommt. Der Text enthält Motive, die sich ähnlich in der „Aussendungsrede" Mt 9,35 bis 10,42 und ihren Parallelen finden, nun jedoch anders zusammengefügt sind. Offen bleiben muß die Bedeutung des

---

[73] Erst hier endet für mich jede Plausibilität einer Rekonstruktion. Die angestellten Versuche lohnen der Wiedergabe nicht.

[74] Das ist bei den von Köhler gesammelten Parallelen (s.o. bei Anm. 71) sonst durchaus der Fall.

[75] Ich drucke den Text bewußt fortlaufend, in der graphischen Gestaltung analog der Wiedergabe von 2Klem 5,2–4 (oben bei Anm. 63) und ohne Angabe der Zeilenzahlen. Bei ὑ]μῖν in Z.15 ist der Itazismus aufgehoben. Der Verzicht auf die eckigen Klammern in der deutschen Übersetzung soll ein glattes Lesen ermöglichen, nicht aber einen vollständigen Text vortäuschen.

Stichworts „Ernte", da dafür kein Kontext rekonstruiert werden kann. Wegen der folgenden Sätze wird ein Zusammenhang mit Mt 9,37f/Lk 10,2 bestehen; inwieweit von dort das Motiv des „Gerichtes" nachwirkt, läßt sich aber nicht sagen.[76]

Die zunächst angeredete Einzelperson ist vermutlich der Ich-Erzähler, wenn man nicht die Interpretation komplizieren will durch die Annahme einer dritten am Diskurs beteiligten Person. Gegenüber Mt 10,16b überrascht die Umkehrung der beiden Satzhälften. Während dort dazu ermahnt wird, in bedrängter Situation klug und ohne Falsch zu sein, liegt nun der Ton auf der Klugheit.[77] In beiden Fällen bleibt die Bedeutung der Kopula „und" offen; sie ist kaum rein additiv zu verstehen, vielmehr steigernd im Sinne eines „aber auch", wenn nicht „vor allem aber".

Die Zuordnung der Eigenschaften „klug" und „ohne Falsch" zu Schlangen und Tauben liegt spätestens durch Mt 10,16b fest, wie immer es um die Vorgeschichte dieses Jesuswortes stehen mag.[78] Stärker noch als dort stellt sich nun aber die Frage, was mit der „Klugheit" der Schlangen gemeint ist. Biblisch ist dieses Attribut der Schlangen durch Gen 3,1 LXX vorgegeben. Während das hebräische Wort ערום (*ʿarum*) offenbar in die Richtung von „schlau, listig" tendiert und deshalb sonst durchgehend mit πανοῦργος wiedergegeben wird, haben die Übersetzer an dieser Stelle φρόνιμος (im Superlativ) gewählt, also der Schlange doch wohl eine positivere Qualität zugeschrieben. So ist der Vergleich dann auch in Mt 10,16b und in POxy 4009 zu nehmen.

Waren bereits die beiden Satzhälften von Mt 10,16b in der Reihenfolge umgekehrt, so folgt auch nun erst eine Mt 10,16a vergleichbare Aussage. Sie beschreibt in einem erneuten Vergleich aus der Tierwelt die künftige Situation der im Plural als „ihr" Angeredeten. Hier brauchen den Tieren nicht erst Attribute beigegeben zu wer-

---

[76] Zu den synoptischen Aussendungsreden vgl. insbesondere, R. Uro, Sheep among the Wolves. A Study on the Mission Instruction of Q, AASF 47, 1987; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus II, EKK I 2, 1990, 74–161; P. Kristen, Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium, MThSt 42, 1995, 55–108.198–210; J. Schröter, Erinnerung an Jesu Worte, WMANT 76, 1997, 144–239.

[77] Diese Umkehrung ist m.W. ohne Parallele in frühchristlicher Literatur. Daher ist davon auszugehen, daß die Fassung Mt 10,16b als bekannt vorausgesetzt und bewußt auf sie angespielt wird.

[78] Vgl. Luz (Anm. 76) 109f.

den; „Lämmer unter Wölfen" weist auf tödliche Gefährdung.[79] Anders als in Mt 10,16b handelt es sich nicht um eine Sendung in eine solche Situation; sie wird sich von selbst ergeben.

Der Erzähler zeigt die von ihm erwartete Klugheit, indem er mögliche Konsequenzen als Einwand formuliert. Er bleibt zwar auf der Bildebene, bezieht diese aber auf sich und die sonst Angesprochenen. Die Antwort Jesu nimmt dies auf, indem der Widerspruch zunächst ernst genommen, dann aber relativiert wird. In der Tat werden oder können die Wölfe die Lämmer reißen, doch damit endet der Bereich dessen, was sie anzurichten vermögen—eine überraschende Lösung, daß Töten die Grenze von Möglichkeiten der Mörder aufzeigt, nicht der Getöteten, wie der Einwand implizierte.

Der Singular τὸ [ἀρνίον mag dabei wieder auf den schon vorher vorhandenen Wechsel von der Einzelperson des Erzählers zum Plural aller Angesprochenen deuten: was für alle gilt, gilt speziell auch für ihn. Die Fortsetzung der Antwort löst mit der direkten Anrede die Bildebene auf[80] und zieht aus ihr die Folgerung, sich nicht vor denen zu fürchten, die nur töten können, mehr jedoch nicht. Der Erzähler hatte mit seinem Einwand richtig begriffen, worauf der Vergleich hinauslief, nämlich auf die Konfrontation der eigenen Existenz mit gewaltsamem Tod. Die zu erwartende Fortsetzung entsprechend allen Parallelen in der Jesusüberlieferung wäre die Aufforderung, vielmehr Gott zu fürchten, dessen Macht über den Tod hinausreicht. Sie ist nicht auszuschließen, darf jedoch andererseits nicht einfach als zwingend gefordert werden. Wir haben eben nur ein Fragment, und das will respektiert sein. Vielleicht folgte sie erst nach einer weiteren Einrede des Erzählers?[81]

Grundlage für die Rekonstruktion des Recto war vor allem 2Klem 5,2–4, ein kurzer Dialog zwischen Jesus und Petrus, der argumentativ (γάρ) in eine Erörterung über die bedrohte Existenz der Christen in dieser Welt eingefügt ist. Der Autor des Zweiten Klemensbriefes hat ihn nicht als Zitat gekennzeichnet; in der Literatur wird er aber als ein solches genommen, zumeist zusammen mit anderen Stücken

---

[79] Ich habe ἀρνία entsprechend 2Klem 5,2–4 eingesetzt gegenüber πρόβατα in Mt 10,16.

[80] Im Vergleich mit 2Klem 5,4 (s.o. Anm. 68) geschieht das aber erst an dieser Stelle, nicht schon implizit mit dem Beginn der Antwort Jesu.

[81] Zu erwarten ist eine solche Fortsetzung entsprechend allen Parallelen (s.o. Anm. 74).

als Teil einer Jesusüberlieferung, die als εὐαγγέλιον in schriftlicher Form (2Klem 8,5) vorgelegen hat.[82]

Für 2Klem 5,2–4 gab es zuvor keine Parallele, in der Mt 10,16a/Lk 10,3 und Mt 10,28/Lk 12,4f vergleichbare Jesusworte in der Form eines Dialogs miteinander verbunden sind.[83] POxy 4009 r 7ff bietet sie nun, doch ist der Wortlaut beider Fassungen trotz aller Ähnlichkeit nicht einfach identisch. Im Zweifelsfall ist der Handschrift eines Textes, also POxy 4009, der Vorzug zu geben gegenüber seinem Zitat (2Klem 5,2–4), so daß der Zusammenhang, aus dem die Fassung des POxy 4009 stammt, die Vorlage gebildet haben kann für diejenige von 2Klem 5,2–4. Nicht auszuschließen ist aber, daß derselbe Stoff in unterschiedlichen Fassungen vorliegt, wie z.B. ein 2Klem 12,2–6 ähnlicher Text auch als Zitat aus dem Ägypterevangelium überliefert ist.[84] Der mit Hilfe von 2Klem 5,2–4 gewonnene Text von POxy 4009 r und 2Klem 5,2–4 selber können also auch als Varianten gesehen werden, ohne daß eine gegenseitige Abhängigkeit angenommen werden muß.

Für die Zuordnung von POxy 4009 zum Petrusevangelium ist entscheidend die in r 11 erhaltene Buchstabenfolge λέγει μοι mit anschließendem Kolon. Sie steht an der Stelle, an der es in 2Klem 5,4 heißt: εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ·—der Ich-Erzähler des POxy 4009 ist demnach Petrus, und er ist in r 9 zu ergänzen als derjenige, der den Einwand äußert, in r 5–7 als die im Singular angeredete Person. Ist aber der Ich-Erzähler Petrus, dann läßt sich POxy 4009 als Fragment des Petrusevangeliums identifizieren, denn daß wir PCair 10759 als „Petrusevangelium" bezeichnen, beruht allein auf der Selbsteinführung des Erzählers „ich aber, Simon Petrus" in XIV 60: ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος.[85] Mit derselben Logik ist auch POxy 4009 als ein Fragment desselben Petrusevangeliums zu interpretieren.

Die Differenzen zwischen 2Klem 5,2–4 und POxy 4009 r 7ff erlauben nicht, das im Zweiten Klemensbrief herangezogene εὐαγγέλιον

---

[82] Vgl. H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, 1957, 62–111; ders., Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990, 17f.349–360; R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. Marburg (1985) 1989, 323–474.

[83] Allenfalls eine Stelle wie die bei A. Resch, Agrapha, ²1906 (Nachdruck Darmstadt 1967) 89, aus der späteren Überarbeitung der Johannesakten zitierte könnte hier genannt werden: ἰδοὺ ἀποστέλλω σε ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτούς.

[84] Vgl. die Gegenüberstellung bei Koester, Gospels (Anm. 82) 358f.

[85] Vgl. „wir" in EvPetr VII 26; XIV 59 unmittelbar vor 60.

insgesamt als das Petrusevangelium zu identifizieren und damit unseren Wissensstand noch einmal zu erweitern. Ist jedoch für den Zweiten Klemensbrief zugestanden, daß kanonisch gewordene Evangelien vorausgesetzt sind, dann erhärtet POxy 4009 dies auch für das Petrusevangelium, was jedenfalls für die Endgestalt des Akhmim-Fragments auch weithin angenommen wird.[86]

Für das Verso ist eine so weitgehende Rekonstruktion des Textes nicht möglich. Die Zahl der erhaltenen Buchstaben nimmt noch einmal ab auf durchschnittlich sechs, da der Rand an der linken Seite etwas weiter eingezogen ist als der rechte Rand des Recto. Zu ergänzen wären daher etwa zwei Drittel der Zeilen. Es finden sich auch keine Strukturierungen des Schriftbildes durch Freiräume oder Kola wie im Recto, und vor allem fehlen in irgendeiner Weise signifikante Stichwörter.[87]

↓ Verso

. . . .
. . .].[
. .]ψ. .[
.].υσ.[
ṣυδε . . .[
παρεσχ[
θοντιμ[
κασδια.[
οτι.φ^{ει}[[.]]α[
λ̣αιαμα[
αυτωεκ[
μεν̣ω̣ν̣[
νοματ.[
.φειϲκε[
.].[].ουθ.[
. .]. . αι[
. .].πρ̣ο̣.[
. .]π̣η.[
. .].ι̣ν. .[
. .]. . . . .[
. .] . . . . [.

[86] Der Zweite Klemensbrief bietet in Kösters Sicht (s. Anm. 82) die große Ausnahme in der frühen Zeit, insofern hier eine schriftlich fixierte Jesusüberlieferung aufgenommen sei.

[87] In Z.10 ist zwar αὐτῷ durch die Randüberschreitung hervorgehoben, kann aber kaum einen Satzanfang bilden.

Die Buchstabenfolge παρεσχ[in Z.5 als Rest einer Form des Aorists oder Perfekts Aktiv oder Medium von παρέχω hilft nicht weiter, da dieses Verbum in der synoptischen Jesusüberlieferung außer in der Verbindung κόπους παρέχειν (Mt 26,10; Mk 14,6; Lk 11,7, 18,5) nur Lk 6,29 (Aktiv) und 7,4 (Medium) begegnet, im Sinn jeweils durch den Kontext bestimmt, der hier aber nicht erhalten ist.[88]

Möglicherweise zweimal begegnet αφεις (Z.8 und 13); offen bleibt jedoch, ob das als 2. pers. ind. aor. ἀφεῖς, als part. aor. ἀφείς oder itazistisch als 2. pers. konj. aor. ἀφῇς zu lesen und welche der unterschiedlichen Bedeutungen von ἀφίημι hier anzunehmen ist. In Z.8 ist das Wort nachträglich vom selben Schreiber korrigiert: ε ist vor ι über der Zeile eingefügt und danach entweder σ zum Ersatz von α geschrieben oder umgekehrt, so daß also z.B. auch eine Ergänzung zu ἀφιᾶσιν möglich ist.

In Z.12 ist mit aller Wahrscheinlichkeit eine Form von ὄνομα zu lesen, vermutlich nach den Tintenresten der Dativ sing. ὀνόματι. Eindeutig ist zwar die Anrede κ(ύρι)ε in Z.13, und sie wird Jesus gelten. Ungewiß ist jedoch, ob es sich dabei um eine direkt erzählte oder um eine zitierte Anrede (vgl. z.B. Mt 7,21/Lk 6,46) handelt.

Eine Rekonstruktion des Textes des Verso ist also ausgeschlossen. Doch erlaubt der Zusammenhang mit dem Recto ein wenig mehr Annäherung. Wie dort läßt sich auch hier „synoptischer" Wortschatz finden:

Z.5f τῷ προσελ]θόντι μ[οι;
Z.8.13 Formen von ἀφίημι (in welcher Bedeutung auch immer);
Z.8f ἐν Γαλι]λ̣αίᾳ μα[θητής;[89]
Z.11f τῷ ὀ]νόματι̣;
Z.14 κ̣[ο]λ̣ουθ[als Rest einer Form von ἀκολουθέω.

Sicher ist das alles nicht, möglich sind auch andere Ergänzungen. Nicht einmal das Thema der „Nachfolge" in Galiläa, das diese Ergänzungen leitet, ist so eindeutig erkennbar.

Dem Recto entsprechend lassen sich auch dialogische Elemente entdecken. Ganz sicher wäre das, wenn tatsächlich in Z.4 σὺ δέ zu

---

[88] Allenfalls möglich, aber ohne wirkliche Evidenz wäre eine Rekonstruktion nach Mt 8,21: ο̣ὐδὲ τ̣ὸ θ̣[άψαι πατέρα] παρέσχ[ηκα τῷ προσελ]θόντι μοι.

[89] Ausgehend von 2Petr 1,9 wäre aber auch πα]λ̣αι αμα[ρτ . . . möglich. Rekonstruktionen derart fragmentarischer Texte müssen sich an bekannten Texten orientieren (vgl. auch die vorige Anmerkung). Im Unterschied zum Recto fehlt beim Verso jedoch jeglicher plausible Anhaltspunkt.

lesen ist, nicht οὐδέ, also eine direkte Anrede vorliegt. In Z.5 kann παρεσχ[zu einer 1. oder 2. Person ergänzt werden, in Z.6 μ zu μοι, und κας in Z.7 kann außer auf einen Akkusativ fem. plur. eines Nomens auch auf eine Verbform 2. sing. perf. bzw. aor. weisen. Schließlich kann auch αφεις verbunden mit der Anrede κύριε (Z.13) eine Form 2. sing. aor. (Indikativ oder Konjunktiv) sein.

Das alles ist erneut nicht sicher; aufgezeigt wird nur die Möglichkeit, daß auch der Text des Verso wie der des Recto eine dialogische Struktur gehabt haben kann. Geht man davon aus, daß der Ich-Erzähler des Recto (Petrus) Jesus in Z.13 als κύριος anredet, ist irgendwo davor eine Redeeinleitung zu vermuten. Auf sie weist vielleicht αὐτῷ vergleichbar 2Klem 5,3 in Z.10, wenn das nicht wiederum in zitierte Rede gehört (vgl. r 13).

Keinerlei Anhaltspunkt haben wir für die Abfolge der beiden Seiten. „Recto" und „Verso" sind rein technische Begriffe, die den horizontalen bzw. vertikalen Verlauf der Fasern des Papyrus bezeichnen. In den Lagen eines Codex kann jedoch beides Vorder- oder Rückseite sein. Es ist vom Format her auch nicht auszuschließen, daß es auf jeder Seite zwei Kolumnen gegeben hat.[90] Dann hätte sich nur bei der Abfolge Recto/Verso ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Seiten ergeben; aber es fehlen auch dann noch die Zeilen am oberen Rand des Verso als mögliche Verbindung zwischen beiden Seiten.

Das magere Resultat im Hinblick auf das Verso stellt nicht das grundsätzliche Ergebnis in Frage, daß POxy 4009 (Recto und wohl auch Verso) ein neues Fragment des Petrusevangeliums ist.[91] Die synoptischen Parallelen legen nahe, es entsprechend den „Aussendungsreden" einzuordnen, also vor dem in PCair 10759 (und POxy 2949) erhaltenen Komplex der Passionsgeschichte. Diese zielt jedoch mit ihrem abrupten Ende auf eine Wiederbegegnung des Auferstandenen mit Petrus, Andreas und Levi am „See",[92] vergleichbar also der

[90] Vgl. die paläographischen Details in der Erstedition (Anm. 57).

[91] Es beruht zwar nur auf dem Rückschluß aus 2Klem 5,2–4, scheint mir aber plausibel genug; vorsichtig so auch Klauck (Anm. 20) 112; ohne abschließendes Urteil Junod (Anm. 20) 244. Eine Alternative sehe ich nicht, außer einer völligen Skepsis in bezug auf die Möglichkeit einer Zuordnung des Fragments.

[92] Auch mit Maria Magdalena? Vgl. XIIf 50–57, wonach dann in XIV 58–60 Petrus, Andreas und Levi genannt sind; vgl. dazu J. Verheyden, Silent Witnesses: Mary Magdalene and the Women at the Tomb in the Gospel of Peter, in: Resurrection in the New Testament (FS J. Lambrecht), hg. von R. Bieringer, V. Koperski, B. Lataire, BEThL 165, 2002, 457–482. Alle vier begegnen zusammen auch im Mariaevangelium.

Situation von Joh 21, aber auch vieler apokrypher Überlieferungen. Kennzeichnend dafür sind Dialoge mit Jüngern und Jüngerinnen, unter ihnen oft Petrus hervorgehoben. Was im Recto erhalten ist, bietet eine Einweisung in die künftige Situation (ἔσεσθε r 7), inhaltlich vergleichbar der Ankündigung des Todes des Petrus in Joh 21,18f. Die Verbform παρεσχ[(v 5) und κας (v 7) als Verbalendung verstanden deuten daneben vielleicht auf einen Rückblick in die Vergangenheit.

Eine vergleichbare Erinnerung könnte sich auch mit ἐν Γαλι]λαίᾳ verbunden haben, sofern in v 8f so zu ergänzen ist. Zwar ist der „See", an den sich die Jünger im Petrusevangelium begeben (XIV 60), vermutlich derjenige, der in Joh 21,1 „See von Tiberias" heißt, sonst „See Genezareth"; der Erzähler beschreibt jedoch keinen Ortswechsel von Jerusalem nach Galiläa, und auch den See bestimmt er nicht näher. Vielleicht stellt er sich ihn näher bei Jerusalem vor als wir?[93] Hinzuweisen bleibt schließlich noch auf das Motiv der „Lämmer", das sich auch Joh 21,15–18 im Dialog zwischen Jesus und Petrus findet.[94]

Auch in der Frage der Einordnung des neuen Fragments vor oder nach dem aus Akhmim läßt sich also keine Sicherheit erreichen, denn Argumente gibt es für beide Zuweisungen. Dialoge zwischen Jesus und Petrus finden sich in den kanonisch gewordenen Evangelien auch vor der Passion, und das Petrusevangelium in ihrer Fortsetzung zu sehen, spricht dafür, POxy 4009 dem Akhmim-Fragment voranzustellen.[95]

---

[93] Vgl. die Bemerkungen bei T. Nicklas, Ein „neutestamentliches Apokryphon"? Zum umstrittenen Kanonbezug des sog. „Petrusevangeliums", VigChr 56 (2002) 260–272, hier 269f. Sein Hinweis, εἰς τὴν θάλασσαν lieber mit „ans Meer" zu übersetzen, verkennt, daß es in der deutschen Sprache keine eindeutige semantische Unterscheidung zwischen „See" und „Meer" gibt: westlich von Jerusalem liegt das Tote *Meer* (englisch Dead Sea), östlich das Mittel*meer* (Mediterranean Sea), in Norddeutschland gibt es das Zwischenahner und das Steinhuder Meer und—freilich femininen Geschlechts—die Nordsee, in Süddeutschland aber auch das Schwäbische Meer, den Bodensee.

[94] Dort ἀρνία und πρόβατα.

[95] Vgl. meine Textausgabe (Anm. 12) 78f, gegen die ursprüngliche Fassung dieses Aufsatzes; eine solche Zuordnung bleibt immer problematisch. Sie setzt—nicht viel anders auch die Textrekonstruktion—die Zuordnung zu einem Gesamttext voraus, der für das Petrusevangelium eben nicht erhalten ist.

Das Fajum-Fragment PVindob G 2325

2Klem 5,2–4 war kaum einmal mit dem Petrusevangelium in Verbindung gebracht worden.[96] Offen bleiben mußte zwar, ob auch andere Jesusworte des Zweiten Klemensbriefes oder gar dessen εὐαγγέλιον als ganzes auf das Petrusevangelium weisen. Doch werfen die neuen Funde die weitere Frage auf, ob nicht unter den uns sonst bekannten Petrustraditionen noch etwas auf das Petrusevangelium zurückgeführt werden kann.[97] Als sinnvolle Kriterien dafür sind anzuwenden: Petrus als Ich-Erzähler und „synoptischer" Erzählstil. In Betracht kommen könnte die Aufnahme der synoptischen Verklärungsgeschichte (Mt 17,1–9/Mk 9,2–10/Lk 9,28–36) in 2Petr 1. Vorausgesetzt ist in 1,14 die Ankündigung des Todes des Petrus durch Jesus, wie sie sich in Joh 21,18 findet, nicht bei den Synoptikern, die Petrus nicht rehabilitieren durch einen Hinweis auf sein inzwischen erfolgtes Martyrium.[98] In 1,16 nennt „Petrus" sich dann einen der Augenzeugen, die selbst (1,18) die Stimme vom Himmel gehört haben, die sagte: „Mein Sohn, mein geliebter, ist dieser, an dem ich Wohlgefallen habe" (1,17).

Dieser Wortlaut ist mit keiner der Himmelsstimmen in den Verklärungs- oder Taufgeschichten identisch, am nächsten kommen noch Mt 3,17 und 17,5. Der (hohe) Berg, auf dem nach den Synoptikern die Verklärung geschah, ist als der „heilige Berg" qualifiziert (1,18).

---

[96] Doch hat bereits D. Völter eine Verbindung zwischen Petrusevangelium und 2Klem. 5,2–4 gesehen, da er das Akhmim-Fragment für einen Teil der im Zweiten Klemensbrief verarbeiteten Quelle, nämlich des Ägypterevangeliums, hielt: Petrusevangelium oder Aegypterevangelium?, Tübingen 1893, 35f; nicht jedoch in seinem Aufsatz mit demselben Titel in ZNW 6 (1905) 368–372, wohl aber in seinem Kommentar Die älteste Predigt aus Rom (Der sogenannte zweite Clemensbrief), Leiden 1908, 51f.

[97] Zu den frühkirchlichen Petrustraditionen vgl. M. Mees, Petrustraditionen im Zeugnis kanonischen und außerkanonischen Schrifttums, Aug. 13 (1973) 185–203; R. Pesch, Simon—Petrus. Geschichte und Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi, Päpste und Papsttum 15, 1980; K. Berger, Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur, in: P.G. Müller, W. Stenger (Hg.), Kontinuität und Einheit (FS Franz Mußner), Freiburg 1981, 261–326; W.A. Bienert, NTApo^5 II, 21f; vgl. auch E. Norelli, Situation des Apocryphes Pétriniens, Apocrypha 2 (1991) 31–83. Allein rechtgläubige Autoren sind berücksichtigt bei S. Zinconi, La figura di Pietro nella tradizione patristica fra II e V secolo, in: La figura di San Pietro nelle fonti del medioevo, hg. von L. Lazzari, A.M. Valente Bacci, Louvain-la-neuve 2001, 31–52; G. Marconi dagegen behandelt nur die beiden Petrusbriefe (La figura di Pietro tra I et II secolo, ebd. 9–30).

[98] Vgl. allenfalls Lk 22,31f.

Schon bei den Synoptikern ist das keine zufällige Ortsangabe, wenn denn Mose und Elia dort erscheinen; hier aber wird er noch eindeutiger in seiner besonderen Bedeutung hervorgehoben. Diese Version kann auf selbständiger Aufnahme der Geschichte von der Verklärung Jesu beruhen[99] und fordert nicht die Annahme, der Autor greife auf das Petrusevangelium zurück. Ließe sich letzteres beweisen, hätte das Folgerungen für die Datierung des Zweiten Petrusbriefs wie des Petrusevangeliums. Nimmt man aber beide Schriften unabhängig voneinander, zeigen sie zusammen mit anderen Texten die Entstehung pseudepigrapher Petrusliteratur im 2. Jh.

Erwägenswert scheint mir jedoch, ob nicht das „Faj(j)um-Fragment", wie die Oxyrhynchus-Papyri aus dem nördlichen Teil Ägyptens, in diesen Zusammenhang gehört. Es wurde bereits 1885 als einer der ersten christlichen Papyri veröffentlicht und ins 3. Jh. datiert:[100]

1 [. . . . .].αγειν ὡς ε . . . . . πᾴ[ντες]
[ἐν ταύτῃ]τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσ-]
[θε κατὰ]τὸ γραφέν· πατάξω τὸν[ποιμέ-]
[να καὶ τὰ]πρόβατα διασκορπισθήσ[εται. εἰ-]
5 [πόντος ἐμο]ῦ Πέτ(ρου)· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ. λε-]
[γει Ἰ(ησοῦ)ς· πρὶ]ν̣ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύσει, τρὶς]
[σὺ σήμερόν με ἀ]π̣[αρνήσῃ. . . .

Der Text erinnert an den Dialog zwischen Jesus und Petrus in Mk 14,27–30 bzw. Mt 26,31–34, einschließlich des Rekurses auf Sach 13,7 in Z.3f. Verglichen mit Mk 14,28/Mt 26,32 enthält er keinen Vorverweis auf eine Wiederbegegnung in Galiläa, wie Mk 14,30 jedoch die Voraussage, daß der Hahn *zwei*mal schreien werde.

---

[99] Vgl. dazu H. Paulsen, Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief, KEK 12.2, 1992, 119, mit dem Ergebnis, „daß der Verfasser in diesem Vers nicht unmittelbar den Text eines der synoptischen Evangelien übernommen hat, sondern sich allgemein auf Traditionsmaterial bezieht."

[100] = PVindob G 2325. Erstveröffentlichung G. Bickell, Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums, ZKTh 9 (1885) 498–504.560*; ders., Faksimile-Ausgabe, MPER 1, 1887, 53–61. Frühe Literatur: A. Harnack, Das Evangelienfragment von Fajjum, TU V.4, 1889, 483–497; C. Wessely, Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus, PO IV.2, 1908, 173–177; T. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II.2, 1892, 780–790; Text und Übersetzung auch in Fragmente (s. Anm. 12) 80f. Dr. Egbert Schlarb hat für mich den Papyrus in Wien studiert und mehrere Fotos gemacht. Meinen Vorschlag hat verworfen T.J. Kraus, P.Vindob.G 2325, Das sogenannte Fayûm-Evangelium—Neuedition und kritische Rückschlüsse, ZAC 5 (2001) 197–212, mit einer detaillierten Beschreibung des Papyrus, die in der Wiedergabe der erhaltenen Buchstaben aber nur geringfügig abweicht von der obigen Darstellung des Textes.

Von der Einleitung zur Antwort des Petrus in Z.4f sind nur die Buchstaben υ πετ erhalten, πετ als Abkürzung des Namens Petrus. Diese drei Buchstaben sind durch rote Tinte von dem schwarz geschriebenen sonstigen Text abgesetzt. Damit wird Petrus in besonderer Weise hervorgehoben, wohl auch durch die beiden Punkte über π und τ, vergleichbar dem bei „nomina sacra" sonst gebräuchlichen Querstrich. Das vorausgehende Ypsilon ist als Endbuchstabe einer Genitivform anzusehen und wird üblicherweise ergänzt zu: εἰπόντος το]ῦ Πέτ(ρου); eine kleine Änderung daran jedoch macht Petrus zum ebenso möglichen Ich-Erzähler auch dieses Textes: εἰπόντος ἐμο]ῦ Πέτ(ρου)· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ.

Die Rekonstruktionen des Beginns dieses Fragments gehen offenbar aus von unterschiedlichen Zuordnungen zum Ablauf der Passionsgeschichte.[101] Die Ergänzung [μετὰ δὲ τὸ]φαγεῖν sieht in PVindob G 2325 eine Parallele zu Mk 14,26–31 parr., wo dieser Text auch in den Synopsen wiedergegeben wird. In Frage kommt jedoch ebenso die Situation, in der Petrus erinnert, was Jesus vorausgesagt hatte, also Mk 14,72 parr.; die entsprechende Ergänzung [ἐν δὲ τῷ ἐ]ξάγειν verweist dann auf Jesu Abführung. Gegenüber den kanonisch gewordenen Fassungen wäre der Rückblick lediglich erweitert auf beide Zusammenhänge einschließlich der Einrede des Ich-Erzählers Petrus; wie in POxy 4009 geht es um einen Dialog zwischen Jesus und Petrus, der rekapituliert wird.

Der Akhmim-Text setzt erst ein mit dem Ende der Verurteilung Jesu durch Pilatus. Daher läßt sich nicht überprüfen, wie im Petrusevangelium die angekündigte Verleugnung erzählt worden ist;[102] mit dem doppelten Hahnenschrei deutet das Fajum-Fragment in etwa auf die Darstellung im Markusevangelium. Vor allem aber fehlt im Petrusevangelium ein Mk 16,7 (vgl. Mt 28,7) entsprechender Rückverweis auf die Ankündigung einer Wiederbegegnung in Galiläa (Mk 14,28; vgl. Mt 26,32);[103] der Engel sagt: ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη

---

[101] Eindeutig verifizierbar aus dem erhaltenen Schriftbestand ist aber keine.

[102] Vgl. P. Vielhauer (Anm. 25) 648.

[103] Kein geringerer als der Erstherausgeber G. Bickell hat nach Bekanntwerden des Akhmim-Textes diesen Zusammenhang erkannt: „Ein kürzlich aufgefundenes Fragment des Petrus-Evangeliums benützt kein kanonisches Evangelium, sondern nur eine, wahrscheinlich mit unserem Papyrus identische, Grundlage für Markus. Denn Pseudo-Petrus weiß noch nichts von Mark. 16,7, welcher Vers sich auf Mark. 14,28 zurückbezieht; nun aber fehlt dieser letztere Vers in dem Papyrusfragmente." (Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung, Wien 1894, Nr. 541— den T. Nicklas mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat).

(XIII 56), also in den Himmel (vgl. IXf 34–42), nicht, daß er nach Galiläa vorausgeht, wo sie ihn sehen werden. Dem fehlenden Vorverweis im Fajum-Fragment korrespondiert also das Fehlen eines Rückverweises im Akhmim-Text, und der „See", an den Petrus und die anderen aus eigenem Entschluß dann gegangen sind (ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν XIV 60), ist auch nicht ausdrücklich in Galiläa lokalisiert.[104] Inhaltlich greifen beide Stücke also fast wie zwei Puzzlestücke ineinander, so daß die Zuordnung des Fajum-Fragments zum Petrusevangelium als plausibel erscheint.

Petrus als Evangelist—ein Ostrakon

1904 veröffentlichten Pierre Jouguet und Gustave Lefebvre ein Ostrakon, das sie ein Jahr zuvor in Luxor erworben hatten (Abbildung 2).[105] Es handelt sich um ein in sich gewölbtes etwa gleichschenkliges Dreieck (oder annähernd einen Viertelkreis) mit Kantenlängen von ca. 8 cm, 9,5 cm und 14,5 cm. Die konkave Seite zeigt auf grauem Grund einen Kopf, zwei erhobene Hände, in der linken einen Stab. Die Inschrift oberhalb des Kopfes Πέτρος—mit einem Kolon dahinter—weist ihn aus als Petrus; die ebenfalls griechischen Schriftleisten auf beiden Seiten von oben nach unten kennzeichnen ihn als „der Heilige" und—rekonstruiert—als „der Evangelist". Der ovale Kopf wird beherrscht von einer auffällig langen Nase, darüber ist Kopfhaar angedeutet. Die runden Augen sind im Verhältnis zur Nase sehr tief angesetzt, Ohren fehlen, ein Mund scheint erkennbar. Die dürren Arme mit Krallenfingern sind in segnender Haltung erhoben. Die linke Hand hält einen Stab, der oben in ein Kreuz mündet und unten in eine Art Quast oder Knauf. Drei dunkle Flächen unter dem Kinn deuten eher einen Bart an, als daß sie als Hals und Brust gemeint sein könnten.

Der ästhetische Wert des Bildes ist gering.[106] In Arbeiten zur Petrus-

---

[104] Vgl. bei Anm. 92.

[105] P. Jouguet, G. Lefebvre, Deux ostraka de Thèbes, BCH 28 (1904) 201–209, hier 205f mit Fotographie der Bildseite pl. X; Datierung der Schrift (205): 6./7. Jh., der Bildseite: vielleicht aus anderer Zeit; zur Lesung der konvexen Seite zusätzlich dies., Note sur un ostrakon des Thèbes (Égypte), BCH 29 (1905) 104; eine Reproduktion des Fotos findet sich auch in meiner Textausgabe (Anm. 12) 95.

[106] Jouguet/Lefebvre (Anm. 105) 206: „Il serait cruel d'insister sur le caractère grotesque de cette figure, sur la maladresse du dessinateur et sa naïve ignorance des plus élémentaires principes de l'anatomie."

Abbildung 2

Ikonographie hätte es freilich schon wegen seines Alters eine Erwähnung verdient, doch fehlt es überraschenderweise in allen gängigen zusammenfassenden Darstellungen.[107] Die Datierung in die Zeit des 6. oder 7. Jh.s gibt ihm einen gewissen Wert; die etwa gleichzeitige Petrus-Ikone aus dem Katharinenkloster im Sinai zeigt freilich, was in künstlerischer Hinsicht seinerzeit möglich war.[108] Mit ihr verbindet unser Bild der Kreuzstab als ein festes Petrus-Attribut, das bis heute der

[107] Vgl. H. Leclercq, Art. „Pierre (Saint)", DACL XIV/1, 1939, 822–981, bes. 943–981 (vgl. aber unten Anm. 114); E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen, in: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11, 1939, 1–80; ders., RGG³ V 263; W. Braunfels, Art. „Petrus, Apostel, Bischof von Rom", LCI VIII, 1976, 158–174; M. Sotomayor, Petrus und Paulus in der frühchristlichen Ikonographie, in dem Katalog: Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Frankfurt 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984, 199–210; auch noch H.G. Thümmel, Art. „Petrus II.3. Ikonographisch in der altchristlichen Kunst", RGG⁴ VI, 2003, 1167f.

[108] Abgebildet z.B. LCI VIII 163 als Abb. 2.

Papst statt des „Krummstabs" der katholischen Bischöfe führt.[109] Auf dem Ostrakon sichert der Stab jedenfalls die kaum fragliche Identität des dargestellten Petrus als des Apostels.

Diese Bezeichnung trägt er hier jedoch nicht. Neben dem üblichen „der Heilige" (ὁ ἅγιος) links steht vielmehr rechts auf engerem Raum „der Evangelist". Erkennbar ist davon die Buchstabenfolge ο ευαγγελτι, das Jota möglicherweise itazistisch für ein Eta. Die Schrift geht mit diesem in jedem Falle unvollständigen Wort bis in die äußerste rechte Ecke des Ostrakons und wird nur noch in zwei sich überkreuzenden Linien aufgenommen, die aus dem Lambda und dem Jota hervorgehen. Aus der Verlängerung des Lambda läßt sich dabei vielleicht ein Jota für ο ευαγγελιτι herauslesen, so daß zum vollständigen ὁ εὐαγγελιστίς noch zwei Sigma fehlen würden, die mangels ausreichenden Platzes in den sich kreuzenden Linien nur angedeutet wären. Wie dem auch sei, eine durch die Enge des Raums bedingte Abkürzung von ὁ εὐαγγελιστίς anzunehmen, ist so oder so plausibel.

In Schriften des Neuen Testaments findet sich εὐαγγελιστής als Bezeichnung einer Funktion, die der eines Apostels nicht gleichrangig ist (Eph 4,11; 2Tim 4,5; Apg 21,8).[110] Daher wäre sie Petrus nicht angemessen, schon gar nicht in der späten Zeit dieses Ostrakons. Gemeint sein kann nur, wie bereits die Erstherausgeber interpretiert hatten, „Evangelist" als Autor eines Evangeliums entsprechend dem seit dem 2. Jh. sich ausbildenden Sprachgebrauch, mithin der Verfasser des εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον.[111] Die Zuordnung von Evangelistensymbolen nach Ez 1,1–28 bzw. Apk 4,1–11 (Löwe, Stier, Mensch und Adler), wie sie sich bei Irenäus von Lyon findet, war auf den Westen beschränkt und im Osten in der Frühzeit unbekannt;[112] daher begrenzte sie auch nicht eine kanonische Vierzahl, die keinen Platz für einen weiteren Evangelisten übrig gelassen hätte. Weder im Westen noch

---

[109] Vgl. R. Berger, Art. „Bischofsstab", LThK[3] II 501f.

[110] Das gilt zumindest aus der Perspektive der Rezeption dieser Texte in altkirchlicher Zeit, wenn es nicht schon von Anfang an so gemeint ist, was A. von Dobbeler, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums, TANZ 30, 2000, 222–232, m.E. zu Unrecht in Frage stellen will.

[111] Jouguet/Lefebvre (Anm. 105) 206: „On sait que l'existence d'un évangile attribué à Pierre (εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον), attestée par Sérapion d'Antioche dans son épitre aux chrétiens de Rossos (Euseb., VI,12,2), a été confirmée par la belle découverte d'Akhmim" mit Verweis auf die Erstveröffentlichung von PCair 10759 durch Bouriant (s. Anm. 12).

[112] Irenäus, *haer.* III 11,7–9, die Zuordnung konnte im einzelnen durchaus variieren; vgl. U. Nilgen, Art. „Evangelisten und Evangelistensymbole", LCI I 696–713.

im Osten gibt es aber eine vergleichbare Darstellung eines „apokryphen" Evangelisten; darin liegt die Bedeutung dieses Ostrakons, so wenig es künstlerisch überzeugen mag.

Die unregelmäßige Form weist das Ostrakon als Scherbe aus einem größeren Ganzen aus. Das muß aber schon zu Bruch gegangen sein, bevor es in dieser Weise neu verwendet wurde. Bild und Umschrift passen sich nämlich dem unregelmäßigen Format ein, am deutlichsten bei dem Schluß-Sigma von ἅγιος auf der linken Seite und bei der Abkürzung des Wortes εὐαγγελιστής am Ende der rechten. Nichts spricht dafür, daß ergänzungsbedürftig wäre, was wir vor uns haben. Daher ist es wenig plausibel, mit den Herausgebern darin den Überrest einer Vase zu vermuten, die mit einer Reihe von Heiligenbildern verziert gewesen wäre,[113] zumal bei Vasen die konkave Seite doch wohl die Innenseite ist, dort aber solche Bilder sinnlos sind.

Die Art des Bildes und die Zuordnung der Schrift erinnern vielmehr an Ikonen, und dem entspricht die im Bild enthaltene Deutung: „Petrus, der Heilige, der Evangelist"; H. Leclercq hat dieses Ostrakon deshalb mit Recht als „mobilier liturgique" bezeichnet.[114] Nimmt man den Namen als Horizontale und die überproportionierte gerade Nase als Vertikale, kann keine der drei Scherbenkanten zur Auflage gedient haben. Ebensowenig ist aber eine andere Art der Anbringung, z.B. eine Öse, erkennbar oder in der Erstveröffentlichung erwähnt. Es bleibt also eigentlich nur die Möglichkeit, sich diese Ikone liegend vorzustellen wie noch heute in orthodoxen Kirchen. Solche Bilder dienen der Verehrung der dargestellten Heiligen, und es mag mehr derartige schlichte Petrus-Bilder gegeben haben;[115] vielleicht sind in Magazinen von Museen auch noch andere zu finden. Seinen eigenen Wert erhält dieses, weil nur hier Petrus als Evangelist verehrt wird.

Von der konkaven Seite gibt es in der Erstveröffentlichung ein Schwarzweißfoto, für die konvexe Seite aber nur eine Zeichnung (Abbildung 3). Die Suche nach neueren Abbildungen von beiden Seiten ist trotz aller Bemühungen leider erfolglos geblieben. Die Erstherausgeber hatten seinerzeit keine Angaben über den Verbleib des Ostrakons gemacht,[116] und es gibt auch keine Inventarnummer,

---

[113] In dem Nachtrag (s.o. Anm. 105) von 1905.

[114] Art. „Ostraka", DACL XIII/1, 1937, 70–112, hier 108. Diesen Hinweis verdanke ich Cornelia Römer.

[115] Vgl. den Hinweis auf Petrus-Bilder bei Euseb, h.e. VII 18,4.

[116] Auch die „table des illustrations" in BCH 28 (1904) 440, hilft nicht weiter, da dort keine Quellen ausgewiesen sind.

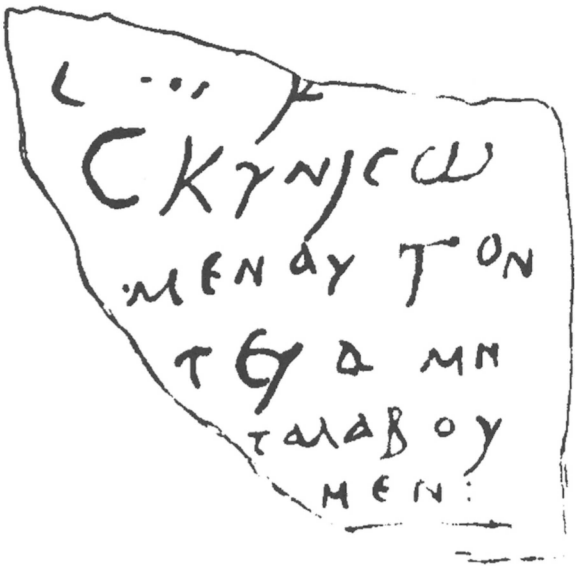


Abbildung 3

die es in irgendeiner Sammlung lokalisieren würde. Die auf dem Foto der Vorderseite in der oberen Spitze erkennbare Ziffer 12 in einem Kreis ist offensichtlich ein modernes Ordnungsmerkmal, doch wird es nicht erklärt. Die wenigen mir bekannten bisherigen Erwähnungen dieses Ostrakons lassen nicht auf eigenen Augenschein seitens der Autoren schließen, sondern beziehen sich offenkundig allein auf die Erstveröffentlichung durch P. Jouguet und G. Lefebvre.[117]

So erwähnte Adolf Deißmann es lediglich beiläufig in einer Aufzählung mehrerer Funde von Ostraka.[118] H. Leclercq gab in seinem Artikel „Ostraka" die Bildseite wieder, und zwar in einer Zeichnung nach dem Foto, die groteske Züge des Portraits eher noch unter-

[117] Auch andere, die auf die Suche gegangen sind, nachdem ich das Ostrakon wiederentdeckt hatte, waren, soweit mir bekannt, nicht erfolgreicher.

[118] Licht vom Osten, Tübingen [4]1923: 43, „. . . bis . . . Pierre Jouguet und Gustave Lefebvre ein spätes Ostrakon aus Theben mit dem roh gezeichneten ‚heiligen Petros, dem Evangelisten' und einigen griechischen bis jetzt nicht identifizierten Zeilen veröffentlichten." In Anm. 4 gibt er den bibliographischen Nachweis mit dem Zusatz: „In jedem Falle ist der ‚Evangelist Petros' bemerkenswert,—doch wohl eine Erinnerung an das Petrusevangelium." Angesichts der großen Verbreitung des Buches von Deißmann bleibt es merkwürdig, daß dieser Hinweis in der Literatur zum Petrusevangelium nirgends aufgenommen worden ist—meine eigenen früheren Aufsätze eingeschlossen.

streicht.[119] Die Rückseite wird in engem Anschluß an den Text der Erstveröffentlichung referiert; auch hier gibt es keinen Hinweis auf den Aufbewahrungsort. Ein solcher findet sich erst bei Joseph van Haelst: „Caire (Le), Institut français d'archéologie orientale", freilich auch weiterhin ohne Inventarnummer.[120] Dort ist es nach Auskunft von Vassil Dobrev, dem Verantwortlichen für die Sammlungen des IFAO in Kairo, nicht vorhanden und scheint es auch keine Hinweise auf den Verbleib dieses Ostrakons zu geben,[121] obwohl Pierre Jouguet von 1928 bis 1940 Direktor des IFAO war und Gustave Lefebvre z.B. im selben Jahr 1904 im Bulletin dieses Instituts andere Ostraka veröffentlicht hat.[122]

Für die Interpretation der konvexen Seite steht also nur die Zeichnung aus der Erstveröffentlichung zur Verfügung. Das Ostrakon ist gegenüber der Bildseite sozusagen über den Kopf gewendet worden. Die Schrift beginnt links oben dort, wo auf der Bildseite unten links die Schlußbuchstaben von ἅγιος stehen, und sie endet in der Spitze, in der rückwärts die Ziffer 12 eingetragen ist; nach unten hin werden die Schriftzeilen daher immer schmaler. Der Schriftduktus wirkt auf beiden Seiten sehr unregelmäßig; ein Stichwort wie Kalligraphie kommt erst gar nicht in den Sinn.

Wie die Bildseite sahen die Herausgeber P. Jouguet und G. Lefebvre auch die Rückseite als Fragment eines größeren Ganzen, und zwar des Textes eines apokryphen Evangeliums, ohne jedoch einen direkten Bezug zur Vorderseite, dem Evangelisten Petrus, herzustellen. Sie kamen zu folgender ansatzweiser Rekonstruktion:[123]

---

[119] S.o. Anm. 114, Abbildung 9304. Die Ziffer 12 in der oberen Spitze ist vermutlich als moderne Zutat weggelassen.

[120] Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris 1976, 268, Nr. 741, unter „Prières liturgiques et prières privées". Die Beschreibung geht nicht hinaus über das, was bei Jouguet und Lefebvre zu lesen ist: „Ostracon présentant la forme d'un triangle: 8 × 9,5 × 14,5 cm; sur la face convexe, 6 lignes d'un texte liturgique; sur la face concave, un portrait de S. Pierre avec la légende inattendue ὁ ἅγιος Πέτρος ὁ εὐαγγελ[ισ]τ[ής]. vi^e–vii^e siècle. Thèbes. Texte liturgique se rapportant à l'épisode des mages (peut-être un fragment d'un évangile perdu)."

[121] Brief vom 22.6.2000 in Antwort auf meine Bitte um Fotos beider Seiten. Dem entspricht, daß Céline Grassien es bereits 1996 dort ebenfalls vergeblich gesucht hat (Brief vom 21.7.2000). In der École française d'Athènes, wo BCH herausgegeben wird, findet sich immerhin die 1904 reproduzierte Fotographie (Auskunft von Kalliopi Christofi 16.9.2002); in der Sorbonne, wo P. Jouguet ab 1920 die Papyrologie aufgebaut hat, gibt es offenbar keinen Hinweis auf das Ostrakon (Alain Blanchard 17.9.2002).

[122] Vgl. die Angaben bei Deißmann (Anm. 118) 43, Anm. 5.

[123] Im Nachtrag BCH 29 (1905) 104; übernommen bei H. Leclercq (s.o. Anm. 114) 108; Deißmann (s. Anm. 118) und van Haelst (s. Anm. 120) spielen auf sie an.

1 – – – – –
2 . . . προ]σκυνήσω
3 . . . προσκυνήσο?]μεν αὐτὸν
4 . . .τὴν μη]τέρα Μ(αρία)ν
5 . . . κα]ταλαβοῦ[σα
6 . . .]μεν

Ausgangspunkt ihrer Ergänzung ist das Verbum προσκυνεῖν, denn sie verweisen auf Mt 2,8.11 und Protev. 21,2f, also auf das Gespräch der Magier mit Herodes, der vorgibt, ebenfalls das Kind verehren zu wollen, und darauf, daß die Magier das Kind dann bei seiner Mutter Maria sehen. Es entsteht kein fortlaufender Text, und in Z.4 ist eine Änderung des nach der Zeichnung erkennbaren Buchstabenbestandes τ ευ α in τερα erforderlich.

Eine einfachere Lösung ergibt sich, wenn man wie bei der Bildseite davon ausgeht, daß auch hier der Rahmen durch das vorgegebene Format der Scherbe gebildet wird. Dann sind Rekonstruktionen über die Ränder hinaus überflüssig, und die ersten drei Zeilen ergeben nach einer naheliegenden Ergänzung von Z.1 und einer Auflösung des Itazismus Jota statt Eta in Z.2 den Adhortativ προ]σκυνήσωμεν αὐτόν, fordern also auf zur Verehrung des Petrus der Bildseite. Die Rückseite formuliert nur, was die Bildseite bedeutet.

Die Rekonstruktion der weiteren Zeilen kann einsetzen bei der Beobachtung, daß sich wie in Z.3 auch in Z.6 die Buchstabenfolge μεν findet sowie mit λαβ in Z.5 der Wurzelstamm des Aorists von λαμβάνειν. Parallel zu προ]σκυνήσωμεν ist also eine Ergänzung zur 1. plur. im Konjunktiv möglich, orthographisch korrekt λάβωμεν. Die Zeichnung bietet freilich an der Stelle des Omega ein Omikron und ein Ypsilon, und das ließe sich nur am Original überprüfen.[124] Die vorausgehende Buchstabenfolge τα führt auf ein Kompositum κατα- oder μεταλαμβάνειν. Da am Ende von Z.4 der Buchstabe My erhalten ist, der darauf folgende auch nach der Zeichnung durchaus als Epsilon gelesen werden kann, ergibt sich als mögliche Rekonstruktion μεταλάβωμεν, übersetzt: „laßt uns Anteil nehmen/haben an . . .", von Personen: „laßt uns seinen/ihren Umgang pflegen."[125]

---

[124] Eine Zeichnung gibt bei aller Sorgfalt das wieder, was subjektiv gesehen und für sinnvoll gehalten wird.

[125] H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1940, 1113, mit Genitiv oder Akkusativ der Sache „*have or get a share of, partake of*", mit dem Genitiv der Person „*have part in, share his* (her) *society*"; vgl. auch G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 852f.

Das zum ersten Adhortativ προσκυνήσωμεν gehörige Objekt war in Z.3 mit dem Pronomen αὐτόν angegeben: der auf der Bildseite dargestellte Evangelist Petrus. Ein vergleichbares Objekt zu μεταλάβωμεν ist in den vorausgehenden Buchstaben von Z.4 zu suchen: ein Tau, Epsilon/Ypsilon in Ligatur und ein Alpha. Die Buchstabenfolge ευ α entspricht verblüffend dem Beginn von εὐαγγελιστίς auf der Bildseite; die durch das Format bedingte Begrenzung nötigte zu einer noch abgekürzteren Schreibung als dort schon. Das τ nimmt den Artikel ὁ auf, und so läßt sich die zweite Hälfte auflösen: τ(οῦ) εὐα(γγελιστοῦ) μεταλάβωμεν, „mit dem Evangelisten laßt uns Umgang haben."

Der zweite Teil der Schriftseite bringt demnach nichts Neues gegenüber dem ersten, beide zusammen rufen auf zur Verehrung des Evangelisten Petrus, deren Ausdruck wiederum das Bildnis ist:

1 [προ]-
2 σκυνήσω-
3 μεν αὐτόν·
4 τ(οῦ) εὐα(γγελιστοῦ) με-
5 ταλάβω-
6 μεν.

Gleichen Sinn ergibt die Variante, ευ und α jeweils für sich aufzulösen und auf das Evangelium, nicht auf die Person des Evangelisten zu beziehen:

1 [προ]-
2 σκυνήσω-
3 μεν αὐτόν·
4 τ(ὸ) εὐ(αγγέλιον) α(ὐτοῦ) με-
5 ταλάβω-
6 μεν.

„Laßt uns ihn verehren;
mit seinem Evangelium laßt uns Umgang haben."

So oder so geht es um die Verehrung des Petrus als Evangelist, und damit um das mit seinem Namen verbundene Evangelium.

Leider erfahren wir nichts über die Identität derer, die sich an dieser Ikone zur Verehrung des Evangelisten Petrus zusammenfanden. Auch fehlt jeder Hinweis auf einen ursprünglichen archäologischen Fundzusammenhang des Ostrakons—ein Kloster, ein Kirchenraum, ein Haus oder was immer. Wohl aber gibt es ein weiteres Zeugnis für das Petrusevangelium aus annähernd der gleichen Zeit und etwa der gleichen Gegend—das bereits behandelte Akhmim-Fragment, auf das auch P. Jouguet und G. Lefebvre schon hingewiesen haben.

Vielleicht müßte die zeitliche Einordnung des Ostrakons noch einmal überprüft werden; die Gemeinsamkeiten im Schriftduktus weisen aber wohl in jedem Fall auf etwa die gleiche Zeit kurz vor der Eroberung Ägyptens zunächst durch die Sassaniden (619–629) und dann 639–641 endgültig durch die Araber, die auf die Dauer das Ende für griechische Texte in Ägypten bedeutete. In dieser Sprache aber, nicht der koptischen, artikulierten sich die Petrus-Verehrer, deren Spuren wir hier begegnen,[126] und jener Mönch, dem in der Nähe von Akhmim der Codex mit dem großen Fragment des Petrusevangelium ins Grab gelegt wurde, war offenbar nicht der einzige, der es nicht als apokryph verworfen, sondern noch im Tode zum Begleiter gewählt hat.

Das Petrusevangelium und seine Geschichte

Auch wenn sich unsere Kenntnis des Petrusevangeliums in den letzten Jahren wesentlich erweitert hat, bleibt zu bedenken, was Philipp Vielhauer 1975 zum Verhältnis zwischen dem Serapion-Text und dem Akhmim-Fragment geschrieben hat:

> Es gilt als ausgemacht, daß es sich bei diesem und bei dem Fragment von Akhmim um dasselbe Petr(us-)Ev(angelium) handelt. Das ist zwar nicht zu beweisen, aber auch nicht zu widerlegen.[127]

Noch immer haben wir keinen Gesamttext, dem sich die einzelnen Fragmente mit größerer Sicherheit zuordnen lassen.

Die vier kanonisch gewordenen Evangelien dagegen sind in einer relativ hohen Zahl von Codices zusammen überliefert, angefangen mit p^{45} aus dem 3. Jh. über den Sinaiticus, den Vaticanus und den Freerianus aus dem 4., den Alexandrinus und andere aus dem 5. Jh. hin zu vielen späteren. Das ermöglicht es, auch kleinste Fragmente

---

[126] Das unterscheidet diesen Codex von den anderen großen Funden aus dieser Gegend, die in koptischer Sprache geschrieben sind: der Bibliothek von Nag Hammadi und auch, trotz der griechischen Anteile, der Papyri aus der Nähe von Dishna, von denen die neutestamentlichen am bekanntesten sind; vgl. dazu J.M. Robinson, The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer, Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity 19, Claremont/CA 1990.

[127] P. Vielhauer (Anm. 25) 642. Irreführend ist aber der dann folgende Satz: „Die Identität des Titels besagt jedenfalls nichts", denn das Akhmim-Fragment bietet keinen Titel.

zu identifizieren und zu bewerten,[128] aber die stammen beim Markusevangelium frühestens aus dem 4. Jh. (p^{88}, 0188), nicht wie POxy 2949 und POxy 4009 schon aus dem 2.[129]

Die Überlieferung der kanonisch gewordenen Evangelien zeigt zugleich, wie wenig gesichert deren Textfassung ist verglichen etwa mit den über Jahrhunderte hinweg recht genau kopierten hebräischen Handschriften des Alten Testaments. Bei Fragmenten apokryph gewordener Evangelien ist daher ebensowenig eine Übereinstimmung der Textfassungen zu erwarten. Bisher besitzen wir beim Petrusevangelium eine Überschneidung nur zwischen einem Abschnitt des Akhmim-Textes und POxy 2949. Von den insgesamt 16 bzw. 18 sicher oder mit einiger Wahrscheinlichkeit identifizierbaren Wörtern des POxy 2949 stimmen immerhin 10 bzw. 12 mit dem Akhmim-Text überein. Von den sechs verbleibenden können vier Varianten eines gleichlautenden oder sinngleichen Wortes sein; in den Zeilen 10f ist über den Akhmim-Text hinaus eine wörtliche Wiedergabe des Anliegens zu vermuten, das Pilatus für seinen Freund Joseph bei Herodes vorbringt.[130] Es handelt sich also um unterschiedliche Fassungen desselben Textes. Angesichts der Zeitspanne von mehreren Jahrhunderten sind die Differenzen nicht verwunderlich, zumal sich in der Textgeschichte der kanonisch gewordenen Evangelien durchaus ähnliche Phänomene zeigen. Ein vergleichendes Urteil über den textkritischen Wert der beiden Handschriften verbietet der geringe Umfang des Materials.[131]

Im Verhältnis von POxy 4009 recto zu seinen Parallelen geht es nicht um textkritische Probleme im engeren Sinne; hier begegnen vielmehr vergleichbare Inhalte in jeweils verschiedenen Zusammenhängen. Die unterschiedlichen Fassungen erlauben zwar die Identifikation des Papyrus als Teil des Petrusevangeliums und ermöglichen seine Rekonstruktion; sie gehören aber nicht zum selben Text.[132]

---

[128] Vgl. zu den Problemen: B. Aland, Kriterien zur Beurteilung kleinerer Papyrusfragmente des Neuen Testaments, in: New Testament Textual Criticism and Exegesis (FS J. Delobel), hg. von A. Denaux, BEThL 161, 2002, 1–13.

[129] Vgl. die Tabelle der frühen Handschriften der kanonisch gewordenen Evangelien in Fragmente (s. Anm. 12) 22.

[130] Vgl. oben ab Anm. 53 und die Wiedergabe in der Textausgabe (s. Anm. 12) 85.

[131] Eine philologische Korrektur des Akhmim-Textes unter grammatischen und orthographischen Gesichtspunkten, wie sie H. von Wilamowitz-Möllendorf vorgenommen hat, scheidet selbstverständlich aus: Index Scholarum zum Sommersemester 1893 der Universität Göttingen, 31–33, merkwürdigerweise am Schluß eines Aufsatzes *De tragicorum graecorum fragmentis*.

[132] Vgl. oben ab Anm. 57.

Das „Fajum-Fragment" wird aus seinen Parallelen Mt 26,30–34 und Mk 14,26–30 rekonstruiert; seine Zugehörigkeit zum Petrusevangelium kann nur bei einer bestimmten Ergänzung einer Lücke vermutet werden, die sich inhaltlich aus dem Bezug auf die Fassung der Geschichte vom leeren Grab im Akhmim-Codex begründen läßt.[133] Auch hier geht es also nicht um ein Problem der äußeren Textkritik.

Die beiden Papyri aus Oxyrhynchus und der Serapion-Text belegen eine Kenntnis des Petrusevangelium am Ende des 2. Jh.s sowohl in Ägypten als auch in Syrien. Daraus ergibt sich die Annahme seiner Abfassung in der ersten Hälfte des 2. Jh.s, wie sie allgemein vertreten wird abgesehen von wenig überzeugenden Behauptungen eines Ursprungs bereits im 1. Jh.[134] Es gehört damit in die Reihe der vielfältigen Versuche, die Jesusüberlieferung in einem neuen Evangelium zusammenzustellen, hier in der Form einer Neuerzählung auf der Grundlage des Matthäus- und des Lukasevangeliums, denn aus beiden finden sich als redaktionell anzusehende Motive. Sofern das Fajum-Fragment tatsächlich dem Petrusevangelium zuzuordnen ist, gibt es solche Verbindungen auch zum Markusevangelium. Für das Johannesevangelium jedoch fehlen ähnlich eindeutige Bezüge.

Einen Gesamttext des Petrusevangeliums haben wir auch weiterhin nicht, nur ein paar Fragmente. Zum einen ist das ein großer Teil der Passions- und Ostergeschichte, zum anderen ein bzw. zwei Stücke dialogischen Charakters.[135] Auszuschließen ist natürlich nicht, daß das Petrusevangelium auch ganz andere Arten von Texten enthalten hat, Wundergeschichten z.B. oder Streitgespräche, von denen wir aber nichts wissen.[136]

---

[133] Vgl. ab Anm. 96.

[134] Vgl. z.B. Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von K. Berger und C. Nord, 1999, 675: „spätestens 75 n.Chr.". Diese Datierung setzt eine Abfassung des Mt um das Jahr 71 voraus (ebd. 569).

[135] Wichtig an der Zuordnung von POxy 4009 ist, daß es sich dann beim Petrusevangelium nicht um eine reine Passions- und Erscheinungsgeschichte handelt.

[136] Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß H.-M. Schenke in den Fragmenten des „unbekannten Berliner Evangeliums" in koptischer Sprache (UBE, PBerol 22220; Erstveröffentlichung: C.W. Hedrick, P.A. Mirecki, Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa/CA 1999) einen Teil des Petrusevangelium vermutet und *deshalb* p. 116,29–32 ein solches „ich" = Petrus als Beweis dafür in einem völlig maroden Textstück *ergänzt* hat: Das sogenannte „Unbekannte Berliner Evangelium" (UBE), ZAC 2 (1998) 199–213, hier 205. Gegen diese Identifizierung auch J. Frey, Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, BZ NF 46 (2002) 71–95, hier 81, Anm. 53; U.-K. Plisch, Verborgene Worte Jesu—verworfene Evangelien. Apokryphe Schriften

Mit Recht wird immer hervorgehoben die Bedeutung alttestamentlicher Motive für die Erzählung.[137] Sie erscheint gegenüber den kanonisch gewordenen Evangelien noch ausgeweitet und wirkt sich vor allem dadurch aus, daß der größte Teil des uns erhaltenen Textes aus der Passionsgeschichte stammt. Das Faktum als solches besagt aber nichts über eine Früh- oder Spätdatierung, denn das Alte Testament bleibt im frühen Christentum weithin die Sprache und die Theologie prägend; wenn wie im Falle des Petrusevangelium kaum noch Vertrautheit mit jüdischen Gegebenheiten erkennbar ist, so doch mit den „Schriften".

Der auffälligste Zug des Petrusevangeliums ist die Einführung des Ich-Erzählers. Als Augenzeuge autorisiert Petrus das Evangelium in der hier vorliegenden Fassung. Nach 1Kor 15,5 ist er der erste Zeuge der Auferstehung Jesu; im Petrusevangelium verbürgt er auch deren Hergang. Vergleichbar ist die im Johannesevangelium mit Petrus konkurrierende Gestalt des namenlosen Lieblingsjüngers (Joh 19,26f; 20,1–8; 21,20–23), der dort nicht nur Zeuge (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων), sondern vor allem Autor (ὁ γράψας ταῦτα) des Evangeliums genannt wird. Beide Funktionen hat hier Petrus, aber nun in der 1. Person, nicht nur als Figur in der Erzählung. Eine ähnliche Beziehung besteht zum Mariaevangelium, insofern Maria Magdalena, Petrus, Andreas und Levi wie im Petrusevangelium (XII 50; XIV 60) die einzigen mit Namen genannten Personen aus dem Umkreis Jesu sind.[138] Petrus wird dort aber die Autorität bestritten, die er im Petrusevangelium als Erzähler des Evangeliums besitzt; Maria Magdalena ist vielmehr die Zeugin des Evangeliums.

---

des frühen Christentums, 2000, 28; S. Emmel, The Recently Published *Gospel of the Savior* („Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events, HThR 95 (2002) 45–72, hier 48, Anm. 17. Eher könnte PBerol 22220 ein Fragment eines gelegentlich erwähnten „Evangeliums der Apostel" oder „der Zwölf" sein: „Thus in reference to a functional title, and in relation to genre and authority (name), this text might originally have been promoted as the Gospel of the Apostles, or the Apocalypse of the Apostles" (Hedrick/Mirecki 106); vgl. Fragmente (s. Anm. 105) 13. Ebenso wenig Evidenz hat der Versuch von D.F. Wright, PEgerton 2 als Bestandteil des EvPetr zu bestimmen: The „Unknown Gospel" (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter, GoPe 5 (1984) 207–232; Papyrus Egerton 2 (the Unknown Gospel) – Part of the Gospel of Peter?, SecCen 5 (1985–86) 129–150; vgl. dazu unten 139–143.

[137] Grundlegend Dibelius in seinem in Anm38 genannten Aufsatz; vgl. Denker (s. Anm. 4) 58–77.

[138] Vgl. unten 118f.

Insgesamt war das 2. Jh. gekennzeichnet durch unterschiedliche Versuche, eine verbindliche Fassung der grundlegenden Geschichte Jesu zu finden.[139] Es gab deren viele und auch immer wieder neue, die jeweils die Tendenz zeigten, eine bestimmte zu der einzigen zu machen. In diese Reihe gehört auch das Petrusevangelium als bewußte Neuformulierung vorhandener Jesusüberlieferung. Am Ende des Jahrhunderts steht jedoch bei Irenäus von Lyon das „viergestaltige Evangelium". Daneben konnten sich auf Dauer nur solche Werke halten, die für die Vorgeschichte Jesu und seine Passion mehr boten, das „Protevangelium des Jakobus" und andere „Kindheitsevangelien" sowie der Komplex der Pilatusliteratur.

Das Interesse an den apokryph gewordenen Evangelien zielt vornehmlich auf die Fragen ihrer Entstehung, damit der Beziehung zu den kanonisch gewordenen Schriften, und nicht nur in der publizistischen Rezeption geht es oft um eventuelle Sensationen in Bezug auf den historischen Jesus. In der Hinsicht bleibt das neue Material spröde, außer es wird entsprechend aufbereitet.[140] Erstaunlicher als die Existenz früher Handschriften sind im Falle des Petrusevangeliums jedoch die Zeugnisse für seinen Gebrauch in griechischer Sprache noch zu einer so späten Zeit, in der das eigentlich kaum mehr zu erwarten ist. Außer den frühen Spuren im 2. und 3. Jh., in den Papyri und bei Serapion, finden sich zunächst kaum Hinweise auf eine direkte Kenntnis dieses Evangeliums; zu nennen war allenfalls Origenes, während es bei Euseb und Didymus nicht danach klingt, ebensowenig bei Theodoret.[141] Aus dem 6./7. Jh. aber, der letzten Phase eines griechischsprachigen Christentums in Ägypten, lange nachdem selbst ein an sich Apokryphen gegenüber offener Didymus von Alexandrien das Petrusevangelium als gefälscht verworfen hatte,[142] kommen dann das Petrus-Ostrakon wie das Akhmim-Fragment als Zeugnisse eines regulären Gebrauchs.

Im syrischen Sprachraum bildeten die im Westen bereits als kanonisch angesehenen vier Evangelien erst in der Peschitta, die sich seit

---

[139] Vgl. oben 29–47.

[140] Vgl. z.B. beim Petrusevangelium: J.D. Crossan, The Cross that Spoke, The Origins of the Passion Narrative, San Francisco 1988; vgl. zur Auseinandersetzung mit vorausgehenden Äußerungen Crossans R.E. Brown, The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority, NTS 33 (1987) 321–343.

[141] S.o. bei Anm. 7–10 zu Origenes, Euseb, Didymus, Theodoret. Hieronymus' Kenntnisse beruhen auf Euseb (s.o. Anm. 7).

[142] Vgl. oben bei Anm. 9.

der Mitte des 5. Jh.s durchsetzte, den ersten Teil des Neuen Testaments, und dem folgten die daran orientierten Bibeln in anderen Sprachen. Für das Petrusevangelium gibt es hier nur wenige undeutliche Spuren, bei Theodoret[143] und in der Vetus Syra zu Lk 23,48.[144]

In der lateinischen Überlieferung der kanonisch gewordenen Evangelien finden sich an zwei Stellen Anklänge an das Petrusevangelium: Eine Erweiterung von Lk 23,48 in g^1 (8./9. Jh.) entspricht in etwa EvPetr VII 25:

> *dicentes vae vobis quae facta sunt hodie. propter peccata nostra adpropinquavit enim desolatio Hierusalem,*

und eine von Mk 16,3 in *k* (4./5. Jh.) in etwa EvPetr IX 36 und X 39:[145]

> *subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli et surgent in claritate [vivi Dei]. simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est.*

Darin zeigt sich eine Rezeption des Petrusevangeliums im lateinischen Sprachraum, für die es sonst keine Zeugen gibt; seine Verwerfung durch Hieronymus und das Decretum Gelasianum haben offenbar nachhaltig gewirkt.[146] Wenn sich im Westen, als auch in Rom noch Griechisch gesprochen wurde, bei Justin (um die Mitte des 2. Jh.s) eine Kenntnis des Petrusevangeliums nachweisen ließe,[147] würde dessen hohes Alter bestätigt; das ergibt sich aus den neuen Textfragmenten aber ohnehin. Unter denen zeigt POxy 4009 r Z.15–20 kleine Übereinstimmungen mit der Parallele Justin, apol. I 19,7.

Singulär bleibt all dem gegenüber, daß aus Oberägypten eine Handschrift des Petrusevangeliums, mit Ornamenten verziert wie ein liturgisches Buch, und eine Ikone zur Verehrung des Evangelisten Petrus erhalten sind.[148] Die ägyptische Kirche koptischer Sprache

---

[143] Vgl. bei Anm. 10; zu einem möglichen weiteren Zeugnis vgl. Anm. 11.

[144] Vgl. die Textausgaben.

[145] Vgl. J. Heldermann, Die Engel bei der Auferstehung und das lebendige Kreuz, in: The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), 3 Bde, hg. von F. van Segbroeck, C.M. Tuckett, G. van Belle, J. Verheyden, BEThL 100.3, 1992, 2321–2342.

[146] Vgl. Anm. 7.

[147] So P. Pilhofer, Justin und das Petrusevangelium, ZNW 81 (1990) 60–78; gemeinsame Quellen: H. Koester (Anm. 82 Gospels) 396f.

[148] Das „Protevangelium des Jakobus", von dessen liturgischer Verwendung an den Marientagen, insbesondere zu „Mariä Geburt" (8. September), die große Zahl der erhaltenen Handschriften zeugt, ist die einzige mögliche Parallele. Dabei handelt es

hatte sich nach dem Konzil von Chalcedon 451 mehr und mehr verselbständigt. Das griechischsprachige Christentum Ägyptens dagegen blieb bis zu seinem Ende nach dem Ansturm der Araber weitgehend im Verband der Reichskirche. Um so weniger wäre hier eine derartige Hochschätzung des Petrusevangeliums zu erwarten. Im 2. Jh. war es des Doketismus verdächtigt worden; nun aber konnten seine erhaltenen Teile möglicherweise eine Rolle spielen in den Auseinandersetzungen um die Art des Auferstehungsleibes Christi, das christologische Thema dieser späten Zeit. Dazu war im Petrusevangelium mit seiner Schilderung der Himmelfahrt vom Grabe aus wohl mehr zu finden als in den kanonisch gewordenen. Hängt die Auszeichnung des Petrusevangeliums aber mit den traditionell guten Beziehungen zwischen Ägypten und Rom zusammen,[149] dann ist sozusagen ein falscher Petrus zu späten Ehren gekommen.

---

sich aber nicht um ein Evangelium im Sinne einer Geschichte Jesu, sondern nach dem eigenen Titel um ein Buch über Maria: „Geburt der Maria. Offenbarung des Jakobus".

[149] Dazu gehört auch die bekannte Verknüpfung der Petrus/Markus-Tradition mit Alexandrien, die sich seit dem Ende des 3. Jh.s., jedoch nicht früher (s.o. 28f), belegen läßt.

KAPITEL 3

„WAS EUCH UNBEKANNT IST UND ICH ERINNERE, WERDE ICH EUCH VERKÜNDEN" DIE GRIECHISCHEN FRAGMENTE DES MARIAEVANGELIUMS POXY 3525 UND PRYL 463

„Mariaevangelium" ist der Titel der ersten Schrift des koptischen Papyruscodex Berolinensis 8502 (BG 8502) aus dem 5 Jh. Dieser wurde 1896 in Ägypten gekauft, und 1912 befand sich seine Veröffentlichung durch Carl Schmidt bereits im Druck. Eine Verknüpfung unglücklichster Umstände führte aber dazu, daß die Edition erst 1955 Walter C. Till gelang, der nach dem Tode von Schmidt (1938) die Arbeit übernommen hatte.[1] Dennoch konnte 1938 der PRyl 463 als griechisches Fragment des Mariaevangeliums identifiziert werden, denn der Herausgeber Colin H. Roberts kannte eine Teilübersetzung von Schmidt aus dessen Ausgabe der „Pistis Sophia".[2] Ein brieflicher Austausch zwischen ihnen führte zu beiderseitiger Klarheit, und Roberts konnte eine deutsche Übersetzung der entsprechenden Textpassage von Schmidt abdrucken; offenbar hat Roberts aber nicht mehr vom koptischen Text gekannt, als ihm in den Übersetzungen Schmidts zugänglich war.[3]

Die Edition von PRyl 463 durch Roberts wiederum stand Till zur Verfügung für seine Edition von BG 8502,[4] erst recht den nachfolgenden Ausgaben des Mariaevangeliums durch Hans Martin

---

Überarbeitete Fassung der Erstveröffentlichung: Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx 3525 und PRyl 463, NT 30 (1988) 321–338.

[1] Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, TU 60, 1955; zur Vorgeschichte der Edition s. dort 1f.

[2] C.H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester III, Manchester 1938, 18–23. Im folgenden Jahr erschien in neugriechischer Sprache der Aufsatz von St.G. Kapsomenos, ΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΡΙΑΜ ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ, Athèna 49 (1939) 177–186, eine kurze Behandlung des PRyl 463 mit einigen von Roberts abweichenden Lesungen. Zu Schmidts Ausgabe der „Pistis Sophia" s. Anm. 22.

[3] S.u. Anm. 29 und 46.

[4] Vgl. auch den Aufsatz von W. Till: Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, ParPass 1 (1946) 260–265, wo er PRyl 463 und die vergleichbare Passage des BG 8502 vorstellt.

Schenke,[5] Robin McL Wilson und George MacRae,[6] Anne Pasquier,[7] Michel Tardieu.[8] Solch ein überraschend großes Interesse am Mariaevangelium erklärt sich daraus, daß die in BG 8502 folgenden Schriften „Apokryphon des Johannes" und „Sophia Jesu Christi"[9] auch in der Bibliothek von Nag Hammadi überliefert sind und das Mariaevangelium, das dort fehlt, als weitere koptische gnostische Schrift in diesen Zusammenhang aufgenommen wird. Zu der Zeit konnte jedoch noch nicht berücksichtigt werden der 1983 durch P.J. Parsons als Fragment des Mariaevangeliums identifizierte und vom koptischen Text her weitgehend rekonstruierte POxy 3525,[10] den ich 1988 zusammen mit PRyl 463 in der Erstveröffentlichung dieses Aufsatzes weiter bearbeitet habe.[11]

Wie POxy 3525 stammt auch PRyl 463 wahrscheinlich aus Oxyrhynchus, und beide Papyri werden ins 3. Jh. datiert, doch gehören sie—wie Schriftduktus und Format zeigen—nicht zu ein und derselben Handschrift. Durch diese beiden griechischen Papyri gewinnen wir leider keine neuen Textteile des Mariaevangeliums, die die Lücken des koptischen Textes überbrücken. Der Text des BG 8502 setzt

---

Till gibt (ebenso TU 60, 24f) den Text von Roberts wieder (freilich mit Kapsomenos [s. Anm. 2] 179 r Z.8 σ[o]ν durch τ[o]ν ersetzend).

[5] Zweite erweiterte Auflage der in Anm. 1 genannten Ausgabe von Till, 1972.

[6] Nag Hammadi Codices V, 2–5 und VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1–4, NHS 11, 1979, 453–471; vgl. auch: The Nag Hammadi Library, hg. von J.M. Robinson, 1977, 471–474. Wilson und McRae bieten den griechischen Text von Roberts (mit den Konjekturen [s.u.] τόν und οὐ, nicht aber λέγει Πέτρος) und eine eigene englische Übersetzung (NHS 466–471).

[7] L'Évangile selon Marie (BG 1). Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Textes 10, 1983. Sie stellt PRyl 463 in der Einleitung (2f) kurz vor und bietet (42–47) den griechischen Text mit Gegenüberstellung der Lesungen von Roberts und Kapsomenos, dem sie zumeist folgt, sowie eine französische Übersetzung.

[8] Codex de Berlin, Sources Gnostiques et Manichéennes 1, 1984, zum Mariaevangelium: 20–25 (Einleitung), 75–82 (Übersetzung), 225–237 (Kommentar).

[9] Vgl. dazu als griechische Parallelüberlieferung POxy 1081.

[10] The Oxyrhynchus Papyri L, 1983, 12–14 (Abbildung im Internet: http://www.csad.ox.uk/POxy/papyri/vol50/3525htm); vgl. auch die Neubearbeitung der Darstellung des Mariaevangeliums von Henri Charles Puech (NTApo^3 I 250–255) durch Beate Blatz (NTApo^5 I 313–316), die zwar POxy 3525 in der Einleitung kurz erwähnt, aber keinen Verweis darauf in der ausschnittweisen Wiedergabe des koptischen Textes macht: „Ein weiteres in Ägypten gefundenes griechisches Papyrusfragment aus dem 3. Jh. (... OP 3525) bietet einen Text, der mit einigen Abweichungen p. 9,1–10,14 der koptischen Fassung ... entspricht" (313).

[11] Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POxy 3525 und PRyl 463, NT 30 (1988) 321–338, mit einem leicht erkennbaren Druckfehler in POxy 3525: Z.16 ὑμῖν statt ἡμῖν (324); vgl. auch meine Ausgabe Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000, 62–71.

nämlich mitten in einem Satz ein, und die ab p. 9 erhaltene Paginierung läßt vermuten, daß am Beginn sechs Seiten[12] des Mariaevangeliums fehlen, ebenso dann noch einmal die Seiten 11–14. Wir besitzen also wahrscheinlich weniger als die Hälfte des ursprünglichen Umfangs.

Der erhaltene koptische Text beginnt mit einer Frage nach dem Schicksal der ὕλη (p. 7,1f), auf die der Erlöser antwortet (p. 7,3–9,4), bevor er seine Jünger[13] verläßt. Die sind betrübt über das Schicksal, das sie erwartet, wenn sie seinem Befehl folgen, das Evangelium vom Reich zu verkündigen (p. 9,5–12). Da tritt Maria auf, und es gelingt ihr, ihren Sinn zu wenden (p. 9,12–24). Petrus bittet sie daraufhin, ihnen diejenigen Worte des Erlösers mitzuteilen, die allein sie kennt (p. 10,1–6), und sie beginnt, ihnen zu berichten, was sie in einer Vision gesehen hat (p. 10,7ff).

POxy 3525

Diesem Textzusammenhang vom Ende der Rede des Erlösers bis zum Beginn der Vision der Maria entspricht POxy 3525, ein größeres Fragment von 11,5 × 12,0 cm mit 21 noch als solchen erkennbaren Zeilen sowie ein kleineres, auf dem offenbar nur die Buchstabenfolge κλε identifizierbar ist.[14] Ich folge im ganzen der Rekonstruktion des Textes durch Parsons mit wenigen im einzelnen angegebenen Abweichungen; die griechische Orthographie ist im erhaltenen Text wie in den Ergänzungen angepaßt an die uns vertraute. In abgekürzter Schreibweise erscheint nur ανου̅[ς = ἀνθρώπους in Z.12,[15] im Unterschied zum koptischen Text nicht σωτήρ[16] (Z.14.16.17) oder κύριος[17] (Z.20).

---

[12] Oder acht? Schenke (s. Anm. 5) 331 rechnet mit zwei weiteren nicht paginierten Seiten am Beginn des Mariaevangeliums; das würde bedeuten, daß der aus der Paginierung von PRyl 463 errechnete ursprüngliche Umfang des griechischen Textes doch in etwa dem des koptischen Textes entsprechen könnte (zu Till [s. Anm. 1] 25).

[13] Da der Text im folgenden bei der Konfrontation zwischen Petrus und Maria so stark auf die Differenz der Geschlechter abhebt, scheint es mir keineswegs selbstverständlich, „Jünger und Jüngerinnen" zu schreiben, wie das in der Literatur zum Mariaevangelium inzwischen üblich geworden ist.

[14] Der Herausgeber macht freilich keine näheren Angaben zu diesem kleinen Fragment; eine plausible Zuordnung zum Kontext ist mir nicht gelungen.

[15] Im koptischen Text immer übersetzt ⲣⲱⲙⲉ.

[16] Ausgeschrieben im koptischen Text nur p. 18,11.13.

[17] Im koptischen Text (p. 10,11.12.17): ⲡ̅ⲥ̅.

In den ersten vier Zeilen von POxy 3525 ist nur die Buchstabenfolge ọ̣ụ̣δεν in Z.3 lesbar. Sie entspricht den Negationen am Ende der Rede des Erlösers im koptischen Text (BG 8502 p. 8,22–9,3), daß die Jünger nichts bestimmen sollen über das hinaus, was er festgelegt habe, und daß sie auch kein Gesetz wie der Gesetzgeber erlassen sollen.[18] Dies wird am Ende (p. 18,19–21) noch einmal wiederholt in dem in PRyl 463 (v Z.12–14) auch griechisch erhaltenen Teil: μηδὲν ὁ[ρ]ίζοντ[ες μ]ηδὲ νομοθετ[ο]ῦντες ὡς εἶπεν ὁ σωτήρ. Auf eine weitergehende Rekonstruktion der ersten Zeilen über ọ̣ụ̣δεν hinaus ist aber mit dem Herausgeber zu verzichten.[19] Ab Z.5 folgen mehrere Wörter bzw. zumindest Wortteile in Abständen aufeinander, die denen des koptischen Textes entsprechen. Deshalb sind hier mit größerer Wahrscheinlichkeit Rückschlüsse auf den griechischen Text möglich:

3 . . . ọ̣ụ̣δέν . . .
4 . . . . . .
5 [τ]αῦτα εἰπὼν ἐξ[ῆλθεν. οἱ δὲ ἐλυπήθησαν]
6 [δακρύοντες πολλὰ καὶ] λέγοντες· πῶς π[ορευώμεθα πρὸς τὰ ἔθνη]
7 [κηρύσσοντες τὸ εὐα]γγέλιον τῆς βᾳ[σιλείας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀν(θρώπ)ου; εἰ]
8 [γὰρ μηδ' ἐκείνου ἐφείσα]ṿτο, πῶς ἡμῶν ἀφ[έξονται; τότε ἀναστᾶσα Μαρι-]
9 [άμμη καὶ ἀσπαζομένη] αὐτοὺς κατεφίλησε̣ [πάντας καὶ λέγει· ἀδελφοί,]
10 [μὴ δακρύετε, μὴ λυπ]εῖσθε μηδὲ διστάζετε̣. ἡ[γὰρ χάρις αὐτοῦ ἔσται]
11 [μ]ε̣θ' ὑμῶν σ̣κ̣έπουσα ὑμᾶς. μᾶλλον εὐχαρι[στῶμεν τῇ μεγαλει-]
12 [ότ]ητι αὐτ(οῦ), ὅτι σ̣υ̣ν̣ήρτηκεν ἡμᾶς καὶ ἀν(θρώπ)ου̣[ς πεποίηκεν. ταῦτα εἰποῦσα]
13 [Μαριά]μ̣μη μετέστρεψεν τὸν νοῦν αὐτῶν ε̣[π' ἀγαθὸν καὶ ἤρξαν συν-]
14 [ζη]τ̣[εῖ]ν περὶ τῶν ἀποφθεγμάτων τοῦ σωτῆρ[ος. λέγει Πέτρος]
15 [πρὸ]ς Μαριάμμην· ἀδελφή, οἴδαμε̣ν ὅτι πολλ[ὰ ἠγαπήθης ὑπὸ τοῦ]
16 [σωτ]ῆ̣ρος ὡς οὐκ ἄλλη γυνή. εἶπον οὖν ἡμῖν ὅσ[ους σὺ γινώσκεις]
17 [λόγο]υ̣ς τοῦ σωτῆρος, ọ̣ὗ̣ς ἡμεῖς οὐκ ἠκούσαμε̣ν. ὑ̣π̣έ̣[λαβε Μαριάμμη λέγου-]

[18] Der Text des BG 8502 ist imperativisch zu verstehen (vgl. J. Hartenstein, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge, TU 146, 2000, 138, Anm. 62, gegen Till/Schenke [Anm. 5] 64–67).

[19] Die Ergänzungen in der ersten Fassung dieses Aufsatzes (Anm. 11, 323: ọ̣ụ̣δὲν ᾤρι[σα) bzw. in meiner Textausgabe (Anm. 11, 67: οὐδ' ἐνομο̣[θέτησα) beruhten auf der falschen Lesung bei Till/Schenke; vgl. Anm. 18.

18 [σα· ὅσα] ὑμᾶς λανθάνει καὶ ἀπομνημονεύω ἀπα[γγελῶ ὑμῖν. καὶ ἦρχεν αὐ-]
19 [τοῖς τού]τῳν τῶν λόγ[ων]· ἐμ[οῦ] πότε ἐν ὁράματι ἰδ[ούσης τὸν κύριον]
20 [εἶπον·] κ̣ύ̣ρ̣ι̣ε̣, σήμερον σ[ὲ εἶδον.] ὑ̣π̣έ̣λ̣α̣β̣ε λέ̣γ̣[ων· μακαρία εἶ σύ . . .]
[. . . ὅπου γὰρ ὁ νοῦς, ἐκεῖ ὁ θησαυρός]

Textkritischer Apparat

5 ἐ̣ξ̣[ῆλθεν: Pap. α.ξ, Parsons: „The Coptic (ⲁⲩⲃⲱⲕ) suggests {α}εξ[ηλθεν; then οι δε ελυπηθησαν (ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲉⲩⲣⲗⲩⲡⲉⲓ)." *7* τὸ εὐα]γγέλιον τῆς βα̣[σιλείας τοῦ υἱοῦ τοῦ ανου: vgl. BG 8502 p. 8,21f. *8* ἀφ[έξον-ται: vgl. Parsons 14. *8f* τότε ἀναστᾶσα Μαριάμμη καὶ ἀσπαζομένη] αὐτοὺς κατεφίλησε̣ [πάντας: BG 8502 p. 9,12f ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲙⲁⲣⲓⲉⲁⲙ ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁⲥⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛⲛⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. Durch meine Ergänzung (Parsons nur: τοτε αναστασα Μαριαμμη) wird die Lücke gefüllt und αὐτούς (Z.9) besser in die Satzkonstruktion einbezogen. Die finite Verbform κατεφίλησε hat dann freilich kein Pendant im koptischen Text. *9* καὶ λέγει: ἀδελφοί: vgl. PRyl 463r 5f gegen die Satzkonstruktion im koptischen Text; Parsons: λεγουσα τοις αδελφοις. *10* διστάζετε̣: Pap. διστάζετε̣ι. *11* εὐχαρι̣[στῶμεν: Pap. ein Buchstabe ist korrigiert zwischen υ und χ. *12* σ̣υ̣ν̣ήρτηκεν: Parsons: „σ̣υ̣ν̣-: doubtful read; but not κατ-, the expected equivalent of Coptic ⲥⲟⲃⲧⲉ (Crum 323b)"; vgl. dazu Pasquier 69, Anm. 89. ταῦτα εἰποῦσα: vgl. Z.5 und PRyl 463 r 2f v 14. *13f* ἦρξαν συνζη]τ̣[εῖ]ν: BG 8502 p. 9,22f. ⲁⲩⲣ̄ⲁⲣⲭⲉ[ⲥⲑⲁⲓ] ⲛⲣⲉⲩⲙ[ⲛ]ⲁⲍⲉ; PRyl 463 v 3 συνζητεῖ[ς] für ⲉⲣⲉⲩⲙⲛⲁⲍⲉ des koptischen Textes. *14* λέγει: vgl. durchgehend Präsens zur Redeeinführung im griechischen Text. *15* ἠγαπήθης: Passiv wegen des Genitivs [σωτ]ῆρος am Beginn von Z.16 und des Nominativs in Z.16 gegenüber BG 8502 p. 10,2f, wo der Satz aktivisch mit „Erlöser" als Subjekt formuliert ist; Aorist (Parsons: Präsens ἀγαπᾷ) wegen PRyl 463 v 8. *16* ὅσ[ους σὺ γινώσκεις]: vgl. Parsons 14; σύ füllt die Lücke auf. *17* ὑ̣π̣έ̣[λαβε: vgl. Parsons 14. *19f* Der griechische Text ist schlecht erhalten; der koptische (BG 8502 p. 10,10–14) wirkt überladen. Der von mir vorgeschlagene gen. abs. bei gleichem Subjekt des Hauptsatzes ist in nichtklassischer Literatur möglich. Im übrigen folge ich Parsons' Möglichkeit a) und füge als Beginn der Rede des Erlösers μακαρία εἶ] σύ hinzu. In der weiteren Rede kommt dann der aus anderen Quellen griechisch rekonstruier-bare Satz: ὅπου γὰρ ὁ νοῦς, ἐκεῖ ὁ θησαυρός.[20]

[20] Vgl. dazu Pasquier (s. Anm. 7) 101–103 in Aufnahme von G. Quispel, Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria, VigChr 11 (1957) 139–144; C.M. Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition, Edinburgh 1986, 40f.

Übersetzung

(3) . . . kein . . .

(5) Nachdem (der Erlöser) dies gesagt hatte, ging er weg. Sie aber waren betrübt, (6) weinten heftig und sagten: „Wie sollen wir zu den Heiden gehen, (7) zu verkündigen das Evangelium des Reiches des Menschensohns? Wenn (8) sie nämlich jenen nicht verschont haben, wie werden sie von uns ablassen?" Da stand (9) Maria auf, grüßte sie und küßte alle und sagt: „Brüder, (10) weint nicht, seid nicht betrübt, und zweifelt nicht. Seine Gnade nämlich wird (11) mit euch sein und euch beschützen. Laßt uns vielmehr seiner Grö (12) ße danken, denn er hat uns verbunden und zu Menschen gemacht." Indem sie dies sagte, (13) veränderte Maria ihren Verstand zum Guten, und sie begannen zu (14) diskutieren über die Aussprüche des Erlösers. Petrus sagt (15) zu Maria: „Schwester, wir wissen, daß du sehr geliebt worden bist vom (16) Erlöser wie keine andere Frau. Sage uns nun die (17) Worte des Erlösers, die du kennst, die wir nicht gehört haben." Da erwiderte Maria: (18) „Was euch unbekannt ist und ich erinnere, werde ich euch verkünden." Und sie begann ihnen gegenüber (19) diese Worte: „Als ich einmal in einer Vision den Herrn sah, (20) sagte ich: ‚Herr, heute habe ich dich gesehen.' Er erwiderte: ‚Selig bist du,
(daß du nicht wankst bei meinem Anblick.' . . .
. . . ‚Wo nämlich der Verstand ist, da ist der Schatz. . . .'")

Die dargestellte Situation ist zunächst wie vielfach in frühchristlichen Schriften eine Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern. Auf Mt 28,16–20 weist das Motiv des διστάζειν[21] (Mt 28,17) in Verbindung mit der Beauftragung zur Verkündigung an die ἔθνη (Mt 28,19f und Mt 24,15).[22] Die Hauptrolle jedoch spielt Μαριάμμη; das führt zu Mk 16,9f, wo Maria Magdalena als erste den Auferstandenen sieht und die trauernden und weinenden Jünger tröstet, insbesondere zu Joh 20,18, wo Maria den Jüngern berichtet, daß sie den Herrn gesehen hat, der ihr zuvor seinen Aufstieg angekündigt hatte, und schließlich zur „Pistis Sophia", wo Maria (Magdalena) die bevor-

[21] Vgl. dazu Pasquier (s. Anm. 7) 68, Anm. 80 ohne Kenntnis von POxy 3525.

[22] Vgl. Tuckett (s. Anm. 20) 38. In Erinnerung kommt auch der Schluß eines apokryphen Evangeliums, der sich auf der letzten, nicht paginierten Seite des Codex Askewianus im Anschluß an die „Pistis Sophia" findet (C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, GCS, 1905, ⁴1981, 254; C. Schmidt, V. MacDermot, Pistis Sophia, NHS 9, 1978. 385). Hier gehen 12 Jünger zu je dreien in die vier Himmelsrichtungen, um das „Evangelium vom Reich" zu verkündigen, „und also hat man erkannt das Reich Gottes auf der ganzen Erde und in der ganzen Welt Israels zum Zeugnis für alle Völker, die vorhanden vom (Sonnen)aufgang bis zum (Sonnen)untergang." Leider ist mit den beiden letzten Zeilen des Blattes wahrscheinlich der Titel dieses Evangeliums getilgt.

zugte Gesprächspartnerin des Erlösers ist. Μαριάμμη ist also die Maria Magdalena der kanonisch gewordenen Evangelien,[23] auf die in der frühchristlichen Überlieferung aber auch Züge anderer Frauengestalten im Umkreis Jesu übertragen worden sind.

Sperrig ist in Joh 20,18 der Schlußsatz καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ, wo man mit lateinischen und koptischen Übersetzungen (und modernen neusprachlichen) eher die 1. Pers. sing. „mir" erwarten sollte als die 3. Person. Dieser Schlußsatz weist zurück auf V.17b, wo der Herr sie beauftragt, seinen Jüngern seinen Aufstieg zu Gott zu verkünden. Die Szene des Mariaevangeliums nun zielt hin auf solche Verkündigung dessen, was sie gesehen hat.[24]

Zunächst stimmt sie—nicht der Erlöser selbst—die Jünger um. Sie begrüßt alle mit einem Kuß,[25] erinnert sie an das Heilswerk des Erlösers und ruft sie auf, dafür zu danken, daß „er uns verbunden und zu Menschen gemacht" hat. Was es damit auf sich hat, wird hier noch nicht deutlich; es erregt auch keinen Widerspruch bei den Jüngern, sondern führt im Gegenteil dazu, daß sie sich mit den Aussprüchen des Erlösers beschäftigen und daß Petrus Maria bittet, das ihre dazu beizutragen. Petrus erkennt auch an, daß der Erlöser sie sehr geliebt habe, mehr als jede andere Frau; zum Konflikt zwischen ihnen wird es erst später kommen.[26]

Maria antwortet mit dem Bericht über eine Vision, ihre Aufgabe auch in Joh 20,18; sie vermittelt Offenbarung darüber, daß nicht die ψυχή oder das πνεῦμα, sondern der νοῦς selbst das Organ ist, das die Vision sieht.[27] Danach bricht der koptische Text ab und setzt

---

[23] Die Schreibweise des Namens wechselt bei allen seinen Trägerinnen in den Handschriften zwischen Μαρία und Μαριάμ; die sowohl in PRyl 463 als nun auch in POxy 3525 begegnende Namensform Μαραιάμμη, also Μαριάμ mit griechischer Femininendung, findet sich bei Josephus für insgesamt sieben verschiedene Frauen, darunter die Schwester des Mose, Miriam (die handschriftliche Überlieferung schwankt bei allen in der Verdoppelung des μ). Aber auch in dem „Dialog des Erlösers" (NHC III 5) und in der „Sophia Jesu Christi" (NHC III 4 p. 98,10, 114,9; nicht so in der Parallele BG 8502 p. 90,1, 117,13) ist ihr Name ⲙⲁⲣⲓⲁⲙⲙⲏ.

[24] In Joh 20,1–18 wird immer wieder das „Sehen" der Maria betont (1.12.14.18); wie in POxy 3525 Z.20 redet sie Joh 20,18 von Jesus als κύριος.

[25] So Z.9 ausdrücklich gegenüber BG 8502 p. 9,12–14; vgl. aber Schenke (s. Anm. 5) 338 zum koptischen Text ohne Kenntnis des POxy 3525.

[26] Vgl. dazu unten bei der Behandlung des PRyl 463. Sollte BG 8502 p. 9,20–10,6 entsprechend der literarkritischen These von Pasquier (s. Anm. 7) 70, Anm. 95, eingefügt sein zur Verbindung der Offenbarung des Erlösers und der Vision der Maria, müßte das ausweislich POxy 3525 bereits in der griechischen Fassung geschehen sein.

[27] Vgl. dazu die Analyse von Pasquier (s. Anm. 7) 70–78.

erst wieder ein mit dem Schluß des Aufstiegs der Seele durch insgesamt vier[28] ἐξουσίαι, der in der σιγή sein Ziel findet. Auch das gehört offenbar noch zu der von Maria mitgeteilten Vision, über die es anschließend einen heftigen Disput gibt.

PRyl 463

Dieser Schlußteil nun ist wieder griechisch erhalten in PRyl 463, einem beidseitig beschriebenen Papyrusblatt von 8,9 × 9,9 cm. Der Erhaltungszustand ist wesentlich besser als bei POxy 3525; dafür gibt es einige Schreibfehler, und eine Konjektur sowie zwei Emendationen erweisen sich als unvermeidbar.[29] Der Text entspricht BG 8502 p. 17,4–19,5. Auch hier begegnet abgekürzt nur $\overline{\text{ανον}}$ = ἄν(θρωπ)ον (v Z.10), nicht σωτήρ (r Z.4.8f 12, v Z.1.5.14).[30]

Recto →

κα

1 τὸ λοιπὸν δρ̣όμου καιˌ[ρο]ῦ χρόνου
2 αἰῶνος ἀνάπαυσιν ἐ[ν] σιγῇ· ταῦ-
3 τ[α] εἰποῦσα ἡ Μαριάμμη ἐσιώπη-
4 σε[ν] ὡς τοῦ σωτῆρος μέχρι ὧδε
5 εἰρηκότος. Ἀνδρέας λέγε[ι· ἀ]δελ-
6 φοί, τί ὑμῖν δοκεῖ πε-
7 ρὶ τῶν λαληθέντων; ἐγὼ μὲν
8 γὰρ οὐ πιστεύω ταῦτα <τ>[ὸ]ν σ[ω-]
9 τῆρα εἰρηκέναι· ἐδόκει γ[ὰρ ἐτε-]
10 ρογνωμονεῖν τῇ ἐκ[ε]ίν[ου δια-]
11 νοίᾳ περὶ τοιούτ[ω]ν πρα[γμά-]
12 των. ἐξεταζόμενος <λέγει Πέτρος·> ὁ σω[τὴρ]

---

[28] Nicht fünf wie irrtümlich bei H.C. Puech (NTApo³ I 253) und B. Blatz (NTApo⁵ 314) angegeben.

[29] Bei Roberts (Anm. 2) in der Wiedergabe des griechischen Textes nur die Emendation οὐ (r Z.13), in der Übersetzung auch (r Z.12) „Peter says" in spitzen Klammern. Daß er (v Z.13) ὡς mit „than" wiedergibt (griechisch ἤ, vgl. Roberts 23), liegt daran, daß er den Rückbezug auf den Schluß der Offenbarung des Erlösers (BG 8502 p. 8,22–9,3) nicht kennen konnte. Kapsomenos (Anm. 2) 180 hat die Konjektur τόν (r Z.8) vorgeschlagen, 186 für v Z.13 ἢ ὡς, aber ebenfalls ohne Kenntnis des vollständigen koptischen Textes.

[30] S.o. bei Anm. 15 und 16. Ich zähle die Zeilen von Recto und Verso getrennt: v Z.1ff = Z.18ff der üblichen Zählung.

13 λάθρα γυν[α]ικὶ ἐλάλει καὶ <οὐ> φ[α-]
14 νερῶς ἵνα πάντες ἀκούσω[μεν;]
15 [μὴ ἀ]ξιολογωτέραν ἡ[μ]ῶν [αὐτὴν]
16 [ἀποδεῖξαι ἣθ]ε[λε; . . .]

Textkritischer Apparat

κα: = 21 Paginierung des Blattes. *1* Als einleitendes Verb zu ergänzen: εὑρήσω mit Maria als Subjekt. *3* ε̣ἰποῦσα: im Pap. korrigiert aus ε̣πουσα. *5* εἰρηκότος: BG 8502 p. 17,9 plus „zu ihr" (ⲛⲙⲙⲁⲥ). 5f ·ἀ]δελφοί: BG 8502 p. 17,11 nicht als Anrede, sondern als Objekt zu „sagt". *6* ὑμῖν: Pap. υμειν. *6f* Pap. Dittographie περὶ τῶν. *8* ταῦτα: im Pap. korrigiert aus ταυτε. <τ>[ὸ]ν: Pap. σ[.]ν (s.o. Anm. 29). *9–11* Der koptische Text BG 8502 p. 17,14f ist etwas anders konstruiert. 10f δια]νοίᾳ: Kapsomenos; Roberts: ἐννοίᾳ. *12* <λέγει Πέτρος·>: Emendation nach BG 8502 p. 17,16 (s.o. Anm. 29). *13* <οὐ>: Emendation nach BG 8502 p. 17,20 (s.o. Anm. 29) *14* ἀκούσω[μεν]: Kapsomenos; Roberts: ἀκούσα[ιμεν]. *15f* Rekonstruktion von Kapsomenos. 16ff Es fehlt Text entsprechend BG 8502 p. 18,1–5, also etwa vier Zeilen, in denen die Reaktion des Maria geschildert wurde.

Verso ↓

κβ

1 τοῦ σωτῆρος; Λευε[ι]ς λέγει Πέτρῳ·
2 Πέτρε, ἀ[εί] σο[ι] τὸ ὀργίλον παράκει-
3 ται· καὶ ἄρτι οὕτως συνζητεῖ[ς] τῇ
4 γυναικὶ ὡς ἀντικείμενος αὐτῇ.
5 εἰ ὁ σωτὴ[ρ] ἀξίαν αὐτὴν ἡγήσατο,
6 σὺ τίς εἶ ἐξουθενῶν αὐτήν; πάν-
7 τως γὰρ ἐκεῖνος εἰδὼς αὐτὴν ἀσ-
8 φ[αλ]ῶ[ς] ἠγάπησεν· μᾶλλ[ο]ν αἰσχυ(ν-)
9 θῶ[μεν] καὶ ἐνδυσάμενο[ι] τὸν
10 τ[έλειο]ν ἄν(θρωπ)ον, ἐκεῖνο τὸ προστα<χ>-
11 θ[ὲν ἡ]μῖν π[ο]ιήσωμεν· κηρύξω-
12 μ[εν τὸ] εὐαγγ[έ]λιον, μηδὲν ὁ[ρ]ίζον-
13 τ[ες μ]ηδὲ νομοθετ[ο]ῦντες ὡς εἶ-
14 π[εν ὁ] σωτήρ. [ταῦ]τα εἰπὼν ὁ Λευ-
15 [εις μὲ]ν ἀπ[ελθὼν] ἦρχεν κη[ρύσ-]
16 [σειν τὸ εὐαγγέλι]ον.
17 [τὸ εὐαγγέλιον]
18 [κατὰ]
19 [Μαριάμμην]

Textkritischer Apparat

κβ = 22, Paginierung des Blattes. *1* Als einleitendes Verb zu ergänzen: ὅτι ψεύδομαι περί mit Maria als Subjekt entsprechend BG 8502 p. 18,5; vgl. Roberts 23. *3* BG 8502 p. 18,8: ⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ ohne Parallele in PRyl 463. *4* ἀντικείμενος sing.; BG 8502 p. 18,10 plur.: vgl. dazu Pasquier 100, Anm. 189. 8 BG 8502 p. 18,14 „mehr als uns" ohne Par. in PRyl 463. *11f* κηρύξωμ[εν: Kapsomenos; Roberts: κηρύσ{ε}σειν. *13f* ὡς εἶπ[εν ὁ] σωτήρ: BG 8502 p. 18,20f ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲡⲥ̄ⲱⲣ̄ ⲥⲟⲟϥ, Roberts ἤ statt ὡς, Kapsomenos <ἤ> ὡς, vgl. Anm. 29. *15* ἦρχεν: BG 8502 p. 19,1 Plural ⲁⲩⲣⲁⲣⲭⲉⲓ. *15–17* Sicher zu ergänzen ist κη[ρύσσειν, möglicherweise auch τὸ εὐαγγέλι]ον. Das ist dann entweder Objekt zu κηρύσσειν oder Teil des Titels der Schrift in der *subscriptio*. Da auf dem Blatt noch weitere Zeilen zur Verfügung standen, ist eher anzunehmen, daß diese von der *subscriptio* ausgefüllt wurden, die entsprechend der Schreibung des Namens in PRyl 463 und POxy 3525 lauten muß: τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμμην (gegen H.C. Puech, NTApo[3] I 252 = B. Blatz, NTApo[5] I 313). In BG 8502 ist der Name durchgehend ⲙⲁⲣⲓⲉⲁⲙ geschrieben (p. 9,12.20f; 10,1.7; 17,7; 18,1; auch 90,1; 117,13; vgl. auch Anm. 23), nur in der *subscriptio* p. 19,5 mit doppeltem ⲙ—eine Erinnerung an die Schreibweise der griechischen Vorlage?

Übersetzung (in beiden Teilen redet anfangs Maria)

Recto →

21

„(Ich werde finden)

(1) im übrigen Ruhe vom Lauf des Zeitpunkts der Zeit (2) des Äons im Schweigen." Nachdem (3) sie dies gesagt hatte, schwieg Maria, (4) wie wenn bis hier der Erlöser (5) gesprochen hätte. Andreas sagt: „Brü-(6)der, was meint ihr in bezug (7) auf das Gesagte? Ich jedenfalls (8) nämlich glaube nicht, daß dies der Er(9)löser gesagt hat. Es scheint mir nämlich zu wider(10)sprechen seinem Den(11)ken über solche Sa(12)chen." Befragt <sagt Petrus>: „Hat der Erlöser (13) heimlich zu einer Frau gesprochen und <nicht> öffent(14)lich, damit wir alle es hören? (15) Wollte er sie etwa als würdiger als wir (16) erweisen?" . . .

Verso ↓

22

„. . . (daß ich lüge in bezug auf)

(1) den Erlöser?" Levi sagt zu Petrus: (2) „Petrus, immer liegt dir Zorn nahe, (3) und jetzt diskutierst du so mit der (4) Frau wie ihr Widersacher.

(5) Wenn der Erlöser sie für würdig gehalten hat, (6) wer bist du, sie zu verachten? Ganz und (7) gar hat jener sie gekannt und unauf(8)hörlich geliebt. Wir wollen uns vielmehr (9) schämen, anziehen den (10) vollkommenen Menschen, und das, was uns zuge(11)wiesen ist, tun. Laßt uns verkün(12)digen das Evangelium, ohne etwas zu bestim-(13)men und ohne Gesetze zu erlassen, wie (14) der Erlöser gesagt hat." Nachdem Levi dies gesagt hatte, (15) ging er weg und begann, zu verkün(16)digen das Evangelium.

(17–19) Das Evangelium nach Maria.

Der koptische und der griechische Text laufen hier weit weniger parallel, als das in POxy 3525 der Fall ist, und doch handelt es sich erkennbar um denselben Text, nicht um unterschiedliche Varianten.

Das Ziel des Aufstiegs durch die ἐξουσίαι in der von Maria geschilderten Vision ist die Ruhe vom Lauf der Zeiten in der σιγή.[31] Dem entspricht Marias Verstummen; mit der Schilderung ihrer Vision hat sie die Stufe der Erlösung erreicht.[32] Im griechischen Text ist sie selbst die Verkörperung des Erlösers; er spricht nicht *mit* ihr wie im koptischen, sondern unmittelbar *durch* sie.[33] Das jedoch stellt Andreas in Frage; er behauptet einen Widerspruch zum Verständnis des Erlösers,[34] dem Verständnis, das der Erlöser von solchen Sachen hatte.[35] Woran er Anstoß nimmt, ist wegen der Textlücke BG 8502 p. 11–14 nicht eindeutig erkennbar; jedenfalls bestreitet er, daß Marias Vision legitime Offenbarung sein kann.

In r Z.11f ist die Emendation λέγει Πέτρος entsprechend dem koptischen Text zwingend,[36] da nur sie den Fortgang der Geschichte erklärt, wenn Levi im griechischen Text ebenfalls Petrus zurechtweist, nicht Andreas. Vielleicht gibt die Dittographie περὶ τῶν in r Z.6f einen Hinweis auf eine Unsicherheit des Schreibers: mit περὶ τοιούτ[ω]ν (r Z.11) setzt ja der für die Emendation in Frage stehende Teil neu ein;[37] des Schreibers Auge mag hierher vorgeglitten sein, was er dann durch das nochmalige περὶ τῶν zu berichtigen versuchte.

---

[31] Vgl. zur Übersetzung Kapsomenos (Anm. 2) 180.
[32] Vgl. Pasquier (Anm. 7) 96.
[33] Vgl. Tardieu (Anm. 8) 24.
[34] Mit Kapsomenos (Anm. 2) 181 lese ich διανοίᾳ.
[35] Ich konstruiere den Text jetzt anders als in dem ursprünglichen Aufsatz und in meiner Textausgabe (Anm. 11) und nehme ἐκείνου nicht als gen. obi., sondern als gen. subi.
[36] So bereits Roberts (Anm. 2) in der Übersetzung, nicht in der Wiedergabe des griechischen Textes (Anm. 29); Kapsomenos (Anm. 2) 181.
[37] Vgl. die Überlegungen bei Kapsomenos (Anm. 2) 182.

Emendiert man aber r Z.11f nach dem koptischen Text (BG 8502 p. 17,15–18), dann ist entgegen der Satzkonstruktion des koptischen Textes im griechischen ὁ σωτήρ (r Z.12) als Nominativ Subjekt eines Satzes, nicht Objekt. Die Rekonstruktionen des griechischen Textes beziehen seit Roberts auf dieses Subjekt freilich auch das Partizip ἐξεταζόμενος und verstehen περὶ τοιούτ[ω]ν πρα[γμά]των ἐξεταζόμενος als Teil der Rede des Petrus, die durch das emendierte λέγει Πέτρος eingeführt wird.[38] Vom koptischen Text her liegt es jedoch näher, dies—wie in meiner früheren Rekonstruktion vorgeschlagen—ganz λέγει Πέτρος zuzuordnen oder es so aufzuteilen, daß περὶ τοιούτων πραγμάτων noch zum Vordersatz gehört. In jedem Falle erscheint Petrus als die gefragte Autorität—wie sich zeigen wird, freilich nur scheinbar.

Petrus übernimmt die Kritik des Andreas und spitzt sie zu auf die Frage, ob der Erlöser denn einer Frau heimlich solche Offenbarung anvertraut habe könne und nicht öffentlich allen Jüngern. In r Z.13 muß demnach erneut entsprechend dem koptischen Text emendiert werden, und zwar die Negation οὐ,[39] da nur durch sie der Unterschied zwischen Maria und den männlichen Jüngern hergestellt wird. Im Brief des Jakobus (NHC I 2) erinnern sich zwar in einer ähnlichen Szene die Jünger an das, was der Erlöser im Geheimnis *oder* öffentlich gesagt hat.[40] Hier im Mariaevangelium jedoch will Maria ja gerade verkünden, ὅσα ὑμᾶς λανθάνει (POxy 3525 Z.18). Vor dem Hintergrund von Mk 4,11 und mehr noch von Mt 13,11 wären die Jünger also οἱ ἔξω, nicht diejenigen, die die Geheimnisse kennen, Maria hingegen in der Position, die dort die Jünger einnehmen.

Petrus hatte zwar zu Beginn selbst nach unbekannten Worten des Erlösers gefragt (BG 8502 p. 10,1–6), und Maria hatte Mitteilung von Verborgenem angekündigt (p. 10,8f), nun jedoch ergibt sich eine Diskrepanz zwischen öffentlicher Verkündigung des Erlösers gegenüber den Jüngern und esoterischer Belehrung der Maria—für gnostische Leser ist klar, wer hier im Recht ist und wer im Unrecht!

Die Differenz zwischen Maria und den Jüngern benennt Petrus damit, daß der Erlöser wohl kaum einer *Frau* dies anvertraut haben würde. Das erinnert an EvThom 114, wo Petrus fordert, daß Jesus

---

[38] So auch Kapsomenos (Anm. 2) 181f.
[39] So bereits Roberts; s.o. Anm. 29.
[40] Vgl. dazu Pasquier (Anm. 7) 70, Anm. 94.

Maria Magdalena ausschließen soll, weil sie eine Frau ist, Jesus aber verspricht, daß auch Frauen erlöst werden können, sofern sie männlich werden. Vor diesem Hintergrund gewinnt Marias Beschreibung des Erlösungswerks an Schärfe: „daß er uns verbunden und zu Menschen gemacht hat" (BG 8502 p. 9,19f; POxy 3525 Z.12); Heil bedeutet also die Verbindung von männlich und weiblich im „Menschen"—wie es später heißen wird: im „vollkommenen Menschen" (PRyl 463 v Z.9f)—und nicht die Aufhebung des Weiblichen im Männlichen. Diese Verbindung hatte sie nach dem griechischen Text (POxy 3525 Z.9) vollzogen mit ihrem Kuß.[41] Petrus spielt die Weiblichkeit Marias aus, um zu bestreiten, daß wahr sein könne, was durch sie der Erlöser offenbart hat; im Gegensatz dazu heißt es im Philippusevangelium (NHC II 3), daß der Erlöser sie mehr geliebt habe als alle Jünger (p. 63,33–64,5), nicht nur, was Petrus ja konzediert hatte (POxy 3525 Z.16), mehr als jede andere Frau.

Die in jedem Falle als rhetorisch zu interpretierende Frage des Petrus (BG 8502 p. 17,20–22), wie auch immer PRyl 463 r Z.15f zu rekonstruieren ist,[42] bestreitet einen Vorrang der Maria. Ausgangspunkt der ganzen Szene war, daß sie auf Bitten des Petrus ihren Beitrag leisten sollte zu dem, was die (männlichen) Jünger[43] als Aussprüche des Erlösers erinnerten, und daß sie das tat mit der Schilderung nun freilich einer Vision. Nachträglich wird klar, daß Petrus ihr einen Vorrang nur vor anderen Frauen gegeben hatte, aber auch, daß es doch sie gewesen war, die die (männlichen) Jünger aus der Verzweiflung herausgeführt hatte und dann selbst in ihrem Schweigen die Stufe der Erlösung erreichte. Petrus verkennt also ganz und gar, was bisher geschehen ist.

Da die letzten Zeilen der Vorderseite von PRyl 463 zerstört sind, fehlt die Reaktion der Maria, die (vgl. BG 8502 p. 18,1–5) durch die Rede des Petrus abrupt aus dem Zustand des Schweigens zurückgeholt wird und nun selbst weint wie zuvor die Jünger. Daß auch der griechische Text diese Szene enthalten hat, ergibt sich daraus, daß die erste Zeile der Rückseite von PRyl 463 BG 8502 p. 18,5 entspricht und nach dem koptischen Text ergänzt werden kann zu: [. . . ἢ ὅτι ψεύδομαι περὶ] τοῦ σωτῆρος.

---

[41] Vgl. zum Kuß W.A. Meeks, The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, HR 13 (1973/74) 165–208, bes. 190f.

[42] Ich folge hier Kapsomenos (Anm. 2) 183f.

[43] Vgl. Anm. 13.

Marias Partei ergreift daraufhin Levi, in Mk 2,14 par. Lk 5,27.29 ein von Jesus zum Jünger berufener Zöllner, aus dem in Mt 9,9 der zum Zwölferkreis gehörende Matthäus geworden ist, während das Hebräerevangelium ihn mit Matthias, dem nachgewählten Apostel von Apg 1,23–26, identifiziert hat.[44] Vor allem aber kommt EvPetr 60 in Erinnerung. Levi ist dort ebenfalls nach der Auferstehung zusammen mit Petrus und Andreas, und zwar am „See", wo sie offenbar Jesus begegnen werden, und vorher ist in EvPetr 50ff Maria Magdalena genannt. Leider bricht der Text des Petrusevangeliums an dieser Stelle ab, so daß wir nicht wissen, welche Funktion diese drei dort gehabt haben.[45]

Da Levi in frühchristlicher Literatur sonst nur sehr selten erscheint, ist ein Zusammenhang zwischen dem Mariaevangelium und dem Petrusevangelium nicht auszuschließen; hier jedoch ist jedenfalls Maria die überlegene Offenbarungsträgerin, was allein Levi anerkennt. Er nimmt das auf, was Maria als Erlösungswerk genannt hatte (BG 8502 p. 9,19f; POxy 3525 Z.12), wenn er nun vom Anziehen des vollkommenen Menschen spricht, der—das dürfte der Sinn von „vollkommen" sein—geschlechtslos ist.[46] Levi akzeptiert damit die Offenbarung des Erlösers, die Maria vermittelt hat, auch daß der Erlöser sie stets geliebt hat, wenn auch nicht wie im koptischen Text „mehr als uns"; er wiederholt also nicht das Urteil in der rhetorischen Frage des Petrus von r Z.15f, sagt aber auch nicht nur „mehr als jede andere Frau", wie Petrus zuvor gemeint hatte (POxy 3525 Z.16).

Im folgenden erinnert Levi mit ὡς εἶπ̣[εν ὁ] ϣωτήρ an das, was der Erlöser ihnen am Ende seiner Rede aufgetragen hatte, nämlich das Evangelium zu verkündigen ohne zusätzliche Bestimmungen und Gesetze.[47] Der koptische Text (ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲡⲥ̅ⲱⲣ̅ ⲁⲟⲟⲩ) ist etwas anders formuliert, denn hier ist mit ⲡⲁⲣⲁ die Rede nur von Bestimmungen und Gesetzen *außer* dem, *über* das *hinaus*, was Jesus gesagt

[44] Vgl. unten 183–191.

[45] Vgl. oben 101.

[46] Vgl. Gal 3,27f; Eph 4,13; Kol 1,28; vgl. Tardieu (s. Anm. 8) 236 und vor allem den in Anm. 41 genannten Aufsatz von Meeks, der aber, wenn ich recht sehe, das Mariaevangelium nicht behandelt.

[47] Die in Roberts' Übersetzung vorausgesetzte Konjektur ἤ statt ὡς und diejenige von Kapsomenos (ἢ ὡς, übernommen von Pasquier [Anm. 7] 44) erklären sich (s. Anm. 29) daraus, daß vor der Veröffentlichung des BG 8502 der Rückbezug innerhalb des Mariaevangeliums nicht erkannt werden konnte. Merkwürdigerweise treffen sie aber ziemlich genau den Sinn des koptischen Textes.

hat; seine eigene Verkündigung bleibt also ausgenommen von dem Verbot. Dieses ⲡⲁⲣⲁ steht im koptischen Text auch schon in der Rede des Erlösers, auf die Levi sich hier bezieht.[48] Die entsprechende Stelle ist jedoch in griechischer Sprache nicht erhalten; da in Levis Rückverweis eine solche Einschränkung aber fehlt, ist sie auch für den Bezugstext kaum vorauszusetzen.[49]

Die Erzählung ist damit dort wieder angekommen, wo sie am Ende der Rede des Erlösers bereits stand. Erst die Intervention der Maria hatte sie zwischenzeitlich weitergebracht, denn die Jünger waren ja nicht in der Lage gewesen, das zu tun, wozu der Erlöser sie aufgefordert hatte und was Levi nun wieder aufgreift. Im Unterschied zum koptischen Text (BG 8502 p. 19,9), nach dem *sie*, also die Jünger insgesamt, zu verkündigen beginnen,[50] tut das im griechischen allein Levi.[51] Petrus und Andreas versagen vor dieser Aufgabe, weil sie nicht bereit sind, Maria als Offenbarungsmittlerin anzuerkennen.

Damit endet τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμμην, wie die *subscriptio* im griechischen Text gelautet haben wird.[52] Maria erscheint—jedenfalls im erhaltenen Text—nicht als dessen Verfasserin; doch kennen wir weder seinen Anfang[53] noch größere Teile der von ihr wiedergegebenen Vision. Auf letztere bezieht sich die negative Reaktion des Andreas und des Petrus. Was von der Vision erhalten ist, gibt dazu

---

[48] BG 8502 p. 8,22–9,1: ⲙⲡⲣⲕⲁ ⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲟⲱϥ, nicht jedoch in der parallelen Aussage über die Gesetzgebung.

[49] Vgl. K.L. King, The Gospel of Mary Magdalene, in: Searching the Scriptures II, hg. von E. Schüssler Fiorenza, New York 1994, 601–634: „The qualification, both at *BG* 9.1–2 and 19.20–21, is probably a secondary addition, intended to soften the radical character of the command." (617)

[50] Vgl. auch das oben in Anm. 22 erwähnte apokryphe Evangelium.

[51] Die Differenz zwischen den Präfixen der 3. Pers. sing. (ⲁϥ) und plur. (ⲁⲩ) ist gering, so daß der Plural vermutlich erst in der koptischen Überlieferung hereingekommen ist, als der sich hinter dieser Bemerkung verbergende Konflikt entschärft war; anders Hartenstein (Anm. 18), die diese Frage offen läßt.

[52] Vgl. die textkritische Bemerkung zu PRyl 463 v Z.15–17. Daß es (vgl. in Anm. 2 und 4 die Titel der Aufsätze von Kapsomenos und Till) in der Literatur immer als Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ bezeichnet wird, beruht offenbar auf der als autoritativ genommenen Bemerkung von C. Schmidt, die Roberts (Anm. 2) 18 zitiert: „. . . die als Unterschrift den Titel trägt: Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ", obwohl bereits PRyl 463 wie nun auch POxy 3525 die weniger übliche Namensform (Anm. 23) Μαριάμμη bot.

[53] Maria (Magdalena) ist in BG 8502 p. 9,12–14 (vgl. POxy 3525 Z.8f) jedenfalls als auch bisher schon anwesend gedacht. Wir wissen nicht, ob sie vielleicht bereits in der verlorenen Einleitung erwähnt worden war (z.B. im Sinne von Joh 20,1–18 als Vermittlerin der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Jüngern oder als diejenige, die das Evangelium aufgeschrieben hat).

freilich kaum Anlaß. Es bleibt aber der Konflikt, daß sie *als Frau* etwas Neues offenbart, nicht wie die (männlichen) Jünger nur die Aussprüche des Erlösers diskutiert. Die Botschaft des Mariaevangeliums ist demnach einerseits die Aufhebung der Geschlechtlichkeit im „vollkommenen Menschen", der nicht mehr männlich oder weiblich ist, zum andern das Schweigen als Erlösung, das von Andreas und Petrus gestört wird. Wenn nicht als Verfasserin, so doch als Vermittlerin dieser Offenbarung gibt Maria dem Evangelium ihren Namen.

Das Mariaevangelium im 2. Jh.

POxy 3525 und PRyl 463 sind Reste zweier Handschriften dieses Evangeliums in griechischer Sprache, noch fragmentarischer, als es der Gesamttext aus BG 8502 ohnehin ist.[54] Dieser ermöglicht aber ihre Zuordnung zu einem gemeinsamen Werk; andernfalls müßte man sie als zwei Fragmente von unbekannten Evangelien betrachten, in denen Maria Magdalena eine Rolle spielte. POxy 3525 wird dem 3. Jh., PRyl 463 genauer der ersten Hälfte des 3. Jh.s zugeschrieben. Als Entstehungszeit des Mariaevangeliums ist daher das 2. Jh. zu vermuten.[55]

Der koptische Text des BG 8502 aus dem 5. Jh. ist Übersetzung einer griechischen Vorlage, deren Wortlaut wir freilich weder mit POxy 3525 noch mit PRyl 463—auch nur fragmentarisch—vor uns haben; vielmehr erwies sich bei PRyl 463 der koptische Text als hilfreich für die Rekonstruktion des griechischen. Übersetzen bedeutet verglichen mit Abschreiben in derselben Sprache immer ein Mehr

---

[54] Leider greifen ja beide Fragmente auch nicht in die Lücken des koptischen Textes hinein.

[55] Darin besteht Konsens in der Literatur; um so erstaunlicher ist es, daß das Mariaevangelium bei den Spezialisten im Bereich der apokryph gewordenen Evangelien relativ wenig Interesse gefunden hat im Gegensatz zu der in der Einleitung dieses Aufsatzes vermerkten Resonanz im Zusammenhang der Bestandsaufnahme der koptisch-gnostischen Literatur. Es fehlt z.B. bei P. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, und bei H. Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, in seinem Buch Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990, wird es nur einmal kurz erwähnt (21). In NTApo^3 I 251–255 sowie in NTApo^5 I 313–315 ist es nur ausschnittweise wiedergegeben, es fehlt in den Textausgaben von R. Cameron (The Other Gospels, Philadelphia 1982), J.K. Elliott (The Apocryphal New Testament, Oxford 1993), F. Bovon und P. Geoltrain (Écrits apocryphes chrétiens, Paris 1997), findet sich aber bei H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 207–218.

an Neu- und Umgestaltung des Textes. Im Unterschied zu einer Nacherzählung orientiert sich eine Übersetzung jedoch andererseits stärker an dem vorgegebenen Text. Die in den koptischen Text von BG 8502 aufgenommenen griechischen Wörter—abgesehen von Präpositionen, Partikeln und Adverbien[56]—erscheinen durchweg in derselben Reihenfolge wie in den griechischen Fragmenten,[57] wenn auch nicht immer in derselben syntaktischen Zuordnung.[58]

Nicht jede Differenz des koptischen Textes zum griechischen aber führt textkritisch zu einer abweichenden Vorlage, denn „wörtliche" Übersetzung ist ein Postulat erst der modernen Philologie.[59] Daß nach dem koptischen Text Jesus *mit* Maria gesprochen hat, nicht *durch* sie, daß *alle* (männlichen) Jünger sich aufgemacht haben, nicht Levi allein, und daß ihre Verkündigung nicht mehr an Gesetz enthalten darf als von Jesus selbst gesagt, nach dem griechischen Text aber überhaupt frei von Gesetz bleiben soll—das und anderes mehr weist auf eine Übersetzung, die in veränderter Situation dem überlieferten Text einen neuen Sinn gab.[60]

Alles zusammen ermöglicht einerseits Rekonstruktionen verlorener Wörter des griechischen Textes,[61] verhindert andererseits aber letzte Sicherheit im Blick auf solche Rekonstruktionen.[62] Zudem erscheint die nur bruchstückhaft erkennbare Textüberlieferung apokryph gewordener Evangelien noch weniger reguliert, als es die der kanonisch

---

[56] Immerhin: POxy Z.10 μηδέ/BG 9,15 οὐδέ; POxy Z.11/BG 9,18 μᾶλλον; POxy Z.17 οὐκ/BG p. 10,6 οὐδέ; PRyl r 4 ὡς/BG 17,8 ὥστε; PRyl r 7/BG 17,13 μέν; PRyl r 9/BG 17,15 γάρ; PRyl v 6f/BG 18,12 πάντως; PRyl v 7f/BG 18,13f ἀσφαλῶς; PRyl v 8/BG 18,15 μᾶλλον; PRyl v 13 μηδέ/BG 18,20 οὐδέ.

[57] POxy Z.7/BG 9,9 εὐαγγέλιον; POxy Z.10/BG 9,15 λυπεῖσθε; POxy Z.11 σκεποῦσα/BG 9,17f ⲥⲕⲉⲡⲁⲍⲉ; POxy Z.19 ὅραμα/BG 10,11.13 ⲉⲟⲣⲟⲙⲁ: PRyl r 8/BG 17,13 πιστεύω; PRyl v 4/BG 18,10 ἀντικείμενος; PRyl v 5/BG 18,11 ἄξιος; PRyl v 12/BG 18,19 εὐαγγέλιον; PRyl v 12 ὁρίζοντες/BG 18,20 ⲉⲟⲣⲟⲥ; PRyl v 13 νομοθετοῦντες/BG 18,20 ⲛⲟⲙⲟⲥ; PRyl v 15 ἦρχεν/BG 19,1 ⲁⲣⲭⲉⲓ. Eine Differenz zeigt sich in der Abfolge der Wörter ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ/ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ/ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ/ⲁⲓⲱⲛ BG 17,5f bzw. καιρός/χρόνος/αἰών/ἀνάπαυσις PRyl r 1f.

[58] Vgl. die Anrede des Andreas an die Jünger PRyl r 5f gegenüber BG 17,11, wo „Brüder" Dativobjekt zu „sagte" ist, und meine daraus resultierende Rekonstruktion in POxy Z.9.

[59] Vgl. oben 25f.

[60] Vgl. auch E. Mohri, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts, MThSt 63, 2000, 265 zur Entwicklung vom griechischen zum koptischen Text.

[61] Vgl. POxy Z.5: ἐλυπήθησαν; Z.6: ἔθνη; Z.8: τότε; Z.9: ἀσπαζομένη; Z.10: γάρ, χάρις; Z.13: ἀγαθόν, ἦρξαν; Z.18: ἦρχεν. Bei PRyl 463 ist der Wortbestand besser erhalten, daher sind hier solche Rekonstruktionen nicht erforderlich.

[62] Vgl. Anm. 58 im Blick auf die Rekonstruktion von POxy 3525 Z.9.

gewordenen ohnehin ist,[63] für die wir unvergleichlich mehr an Handschriften besitzen, wenn auch nur wenige aus dem 3. Jh.—vom Markusevangelium z.B. nur eine, p^{45}, vom Mariaevangelium aber deren zwei.

Es fügt sich, daß mit POxy 3525 und PRyl 463 in griechischer Sprache die narrativen Teile des Mariaevangeliums im Übergang von der Offenbarung des Erlösers zur Vision der Maria sowie im Schluß des Evangeliums erhalten sind. Sollten die Offenbarung und die Vision tatsächlich erst sekundär zusammengestellt worden sein,[64] müßte das bereits in der griechischen Überlieferung des Mariaevangeliums geschehen sein, da beide Fragmente jeweils die narrativen Teile mit den Offenbarungen verbinden. Die Datierung der Papyri würde voraussetzen, daß eine solche Verbindung bereits im 2. Jh. stattgefunden hat.

Das Mariaevangelium geht aus von dem, was in Joh 20,1–18 erzählt ist, und eventuell von EvPetr 60, wo Petrus, Andreas und Levi zusammen mit Maria Magdalena (50ff) begegnen, und führt dort angelegte Motive weiter. Traditionsgeschichtliche oder auch literarische Abhängigkeit von anderen Evangelien ist als solche freilich kein Argument gegen ein Evangelium welcher Art auch immer, denn nach diesem Kriterium wären auch das Matthäus- und das Lukasevangelium als abhängig von Markus lediglich „sekundär". Dasselbe gilt für das Kriterium „zusätzliche Offenbarung", denn im Matthäusevangelium z.B. ist die Verkündigung an die Heiden erst in der Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern (28,16–20) begründet, die im Mariaevangelium ebenfalls in Erinnerung kommt.

Der gnostische Charakter des Mariaevangeliums ist evident; eine nähere Begründung dieser Charakterisierung erübrigt sich in diesem Falle.[65] Es weist aber auf Diskussionen nicht nur mit möglicherweise in Petrus verkörperten Positionen der Großkirche,[66] sondern—das zeigt

---

[63] Vgl. die auch für diese Frage instruktiven Aufsätze von B. Aland, Entstehung, Charakter und Herkunft des sog. westlichen Textes untersucht an der Apostelgeschichte EThL 62 (1986) 5–65, und K. Aland, Alter und Entstehung des D-Textes im Neuen Testament in Miscellània Papirològica Ramon Roca-Puig, Barcelona 1987, 37–61.

[64] Im Anschluß an Till (Anm. 4) 261 bzw. (Anm. 1) 26 war das Konsens bei den früheren Bearbeitern des Mariaevangeliums; vgl. auch Anm. 26.

[65] Vgl. J. Schröter, Zur Menschensohnvorstellung im Evangelium nach Maria, in: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Bd. 2, hg. von S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten, Wiesbaden 1999, 178–188.

[66] So E. Pagels, Versuchung durch Erkenntnis, Frankfurt 1981, 51 (deutsche Übersetzung von: The Gnostic Gospels, New York 1979).

der Vergleich mit EvThom 114—auch auf solche innerhalb gnostischer Kreise. Wird Erlösung als Aufhebung der Polarität der Geschlechter gesehen, gibt es entweder die Verdammung der Weiblichkeit von männlicher Seite oder die Negierung der Differenz zwischen beiden im „vollkommenen Menschen", der geschlechtsneutral ist. So oder so ist das Ziel die Aufhebung der Menschheit durch den Verzicht auf Fortzeugung,[67] der unter den Bedingungen der Antike nur als sexuelle Askese denkbar ist. Das fortgesetzt große Interesse am Mariaevangelium in den Arbeiten von Karen L. King,[68] Antti Marjanen,[69] Silke Petersen,[70] Erika Mohri,[71] Judith Hartenstein[72] richtet sich auf das Evangelium, das als einziges eine Jüngerin zur Augenzeugin und Bürgin hat;[73] Maria Magdalenas Streit mit Petrus bot eine Basis für Frauen, ihre Stellung in den Gemeinden zu behaupten.[74]

Bemerkenswert ist in diesem Evangelium aber auch die nachdrückliche Betonung gesetzesfreier Verkündigung. Daß es Levi ist, der dies am Ende noch einmal in Erinnerung ruft, bekommt eine zusätzliche Pointe dadurch, daß Levi und Matthäus ein und derselbe unter zwei Namen sein können. Das konnte wohl kaum erst Didymus von Alexandrien im 4. Jh. bemerken, der selber diese Identifikation mit Hinweis auf das Hebräerevangelium abgelehnt hat.[75] Matthäus, der

---

[67] In diesem Zusammenhang ist auch die Argumentation des Paulus in 1 Kor 7 zu sehen. Das grundlegende Problem ist hier, ob nicht die Hinwendung zur christlichen Verkündigung auch die Trennung vom nichtchristlichen Ehepartner verlangt (1 Kor 7,10–14).

[68] Vgl. Anm. 49.

[69] The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents, NHMS 40, 1996, bes. 94–121; ursprünglich seine Dissertation in Helsinki 1995.

[70] „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!" Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, NHMS 48, 1999, bes. 55–61.133–139.139–143.151–154.163–169, ursprünglich ihre Dissertation in Hamburg 1998; vgl. auch J. Hartenstein, S. Petersen, Das Evangelium nach Maria. Maria Magdalena als Lieblingsjüngerin und Stellvertreterin Jesu, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hg. von L. Schottroff, M.T. Wacker, 1998, 757–767.

[71] S. Anm. 60, bes. 253–284; ursprünglich ihre Dissertation in Marburg 1997.

[72] S. Anm. 18, bes. 127–160; ursprünglich ihre Dissertation in Berlin 1997.

[73] Vgl. auch H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 207–218.

[74] Vgl. Mohri (Anm. 60) 283.

[75] PsT III 184,9f: τὸν Μαθθαῖον δοκεῖ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Λευὶν ὀνομάζειν (Didymos der Blinde, Psalmenkommentar [Tura-Papyrus] III, hg. von M. Gronewald, PTA 8,198f); vgl. dazu unten 183–191. Anders freilich Hartenstein (Anm. 72) 131f und ihr folgend Petersen (Anm. 70) 166 mit der Begründung, daß im 2. Jh. die beiden sonst nirgends identifiziert werden.

angebliche Garant einer bestimmten „gesetzlichen" Fassung der Jesusüberlieferung, wird als Levi in eigener Person zum Zeugen gegen das Evangelium, das unter seinem, dann aber falschen Namen umlief. Eine vergleichbar ironische Kritik am Matthäusevangelium findet sich im Thomasevangelium, in Logion 6 gerade im Zusammenhang entsprechender Fragen der primären Lebensorientierung.[76]

Im Hintergrund stehen Diskussionen des 2. Jh.s über das „neue Gesetz".[77] Sie waren auch für diejenigen Kreise, die das Mariaevangelium tradiert und ins Koptische übersetzt haben, zugunsten einer vermittelnden Auffassung entschieden, nach der Jesus in der Tat eine Art Gesetzgeber gewesen war, indem er Anweisungen ethischer Art gegeben hatte. Durchgesetzt hatte sich die Konzeption des Matthäusevangeliums, nach dem der Auferstandene die Getauften verpflichtet, „alles zu halten, was ich euch geboten habe" (ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν Mt 28,20), in der Bergpredigt und den anderen Redekomplexen. Zur Zeit der Abfassung des Mariaevangeliums im 2. Jh. konnte dies aber noch so gelesen—und deshalb abgelehnt—werden, daß im Matthäusevangelium Jesus als ein Gesetzgeber wie Mose dargestellt sei, der eine neue ἐντολή, einen neuen νόμος gegeben habe.[78]

Die beiden griechischen Fragmente des Mariaevangeliums verweisen auf grundsätzliche Probleme der Überlieferungsgeschichte apokryph gewordener Evangelien. Zufallsfunde in Ägypten, die erst lange nach ihrem Erwerb publiziert werden, vermitteln Kenntnisse über Texte frühchristlicher Literatur, die nicht wie bei den kanonisch gewordenen Evangelien gestützt werden können durch eine stetige Textüberlieferung in das östliche (griechische) und westliche (lateinische) Mittelalter.[79] Wer immer im 5. Jh. eine koptische Übersetzung des Mariaevangeliums im Papyruscodex BG 8502 bewahrte und wer immer im 19. Jh. in Ägypten BG 8502, PRyl 463 oder POxy 3525 kaufte—alles zusammen vermittelt uns Kenntnisse über frühchristliche Überlieferung in Konkurrenz zu den als kanonisch tradierten Evangelien.

---

[76] Vgl. unten 161–163, 171–181.

[77] Vgl. die gründliche Studie von U. Kühneweg, Das neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber und Gesetz, MThSt 36, 1993; zum Mariaevangelium: 99f.

[78] Vgl. oben 45–47.

[79] Als große Ausnahme ist wieder einmal das Protevangelium Jacobi zu nennen, bei dem es jedenfalls im griechischen Bereich eine kontinuierliche Textüberlieferung gegeben hat; vgl. Fragmente (Anm. 11) 7.

KAPITEL 4

„UND SÜNDIGE NICHT MEHR" DAS NEUE FRAGMENT DES PEGERTON 2 (PKÖLN 255)

PEgerton 2

Die Veröffentlichung des PEgerton 2 (PLondon christ. 1) erregte 1935 erhebliches Aufsehen. Nach der Datierung auf die Mitte des 2. Jh.s war er seinerzeit das weitaus älteste bekannte christliche Dokument.[1] Noch im selben Jahr verlor er diesen Rang an PRyl Gr. P 457, p^{52} der Handschriftenliste des Neuen Testaments, datiert auf „ca. 125", und der bot mit Joh 18,31–33.37–38 Text aus einem der kanonischen Evangelien, nicht apokryphen wie PEgerton 2.[2] Er erledigte zudem alle damals noch erwogenen Spätdatierungen des Johannesevangeliums auf das Ende des 2. Jh.s, was für die Interpretation des PEgerton 2 erhebliche Bedeutung besaß.[3]

Die überaus lebhafte internationale Debatte um PEgerton 2—über 50 Titel in den Jahren 1935–1938 in Englisch, Deutsch, Französisch, Italienisch, Japanisch, Latein[4]—brach zunächst ab, bedingt durch den

---

Überarbeitete Fassung der Erstveröffentlichung: Das neue Fragment des PEgerton 2 (PKöln 255), in: The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), 3 Bde, hg. von F. van Segbroeck, C.M. Tuckett, G. van Belle, J. Verheyden, Bd 3, BEThL 100.3, 1992, 2239–2255; Übernahme mit freundlicher Genehmigung der Uitgeverij Peeters, Leuven.

[1] H.I. Bell, T.C. Skeat, Fragments from an Unknown Gospel, London 1935; dies., The New Gospel Fragments, London 1935; Abbildung im Internet: www.user.uni-bremen.de/~wie/Egerton-pictures.html.

[2] C.H. Roberts, An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, Manchester 1935; Abbildung im Internet: rylibweb.man.ac.uk/data1/dg/text/fragment.htm.

[3] Auch p^{90} (= POxy 3523) mit Text aus Joh 18,36–19,7 wird von T.C. Skeat auf das 2. Jh. datiert, und zwar wegen seiner Nähe zum PEgerton 2 (The Oxyrhynchus Papyri 50, London 1983, 3); vgl. K. Aland, Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS H. Greeven), hg. von W. Schrage, BZNW 47, 1986, 1–10.

[4] Vgl. die Bibliographien bei G. Mayeda, Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte, Bern 1946, 94f; U. Gallizia, P. Egerton 2, Aeg 36 (1956) 29–72.178–234; J.B. Daniels, The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity, Diss. Ph.D., Claremont Graduate School 1990, 284–289.

Zweiten Weltkrieg. Sie wurde kurzzeitig wieder aufgenommen in Auseinandersetzung mit der 1946 veröffentlichten Dissertation von Goro Mayeda, ein Japaner, der durch die Kriegsereignisse „zu unerwartet langem Aufenthalt im Ausland gezwungen" war. Als seinen eigentlichen Lehrer nennt er Martin Dibelius in Heidelberg; er promovierte jedoch in Marburg, und zwar in der philosophischen, nicht in der theologischen Fakultät.[5]

Zu der Sensation, die eine so frühe christliche Handschrift 1935 bilden mußte, kam hinzu, daß die Veröffentlichung des PEgerton 2 in die Zeit der Diskussion um die „Formgeschichte" fiel, die durch die englischen Übersetzungen der Arbeiten von Martin Dibelius auch im angelsächsischen Bereich bereits allgemein bekannt geworden war.[6] Das neue Evangelienfragment konnte so etwas wie einen Testfall bieten für die Frage der von den Formgeschichtlern vorausgesetzten mündlichen Überlieferung vor und neben den kanonisch gewordenen

---

[5] Vgl. Anm. 4; das Zitat stammt aus dem Vorwort des Buches. Mayeda, geboren 1915 in Nagoya/Japan, gest. 1980, studierte 1935–1938 in Tokio Philologie und Sprachwissenschaft, 1938–1942 dann in Heidelberg, Berlin, Marburg und wieder Heidelberg. Ab dem Wintersemester 1942/43 war er Lektor für Japanisch an der Universität Bonn. Die Gutachten zur Dissertation stammen von dem Klassischen Philologen Friedrich Müller und dem Neutestamentler und Kirchengeschichtler Hans von Soden; der Philologe Ernst Lommatzsch sowie Rudolf Bultmann erklärten sich mit den Gutachten einverstanden. Das *examen rigorosum* (Kirchengeschichte, Latein, Griechisch) fand im Februar 1944 statt während eines Fronturlaubs von Müller. Die Promotionsurkunde datiert vom 3. Februar 1945. Sie konnte Mayeda, der inzwischen in der Schweiz lebte, niemals zugestellt werden, denn unter dem Datum des 27.3.1945 verweigerte die deutsche Post eine Beförderung an die japanische Gesandtschaft in Bern als die von ihm hinterlassene Adresse. Er war inzwischen Privatdozent an der Universität Genf (vgl. sein Buch: Le Langage et l'Évangile, 1948, in der Reihe Fides et Labor), später Professor für Griechisch und frühes Christentum in Tokio, Mitglied der SNTS seit 1954.—Bultmann war also nicht Mayedas „Doktorvater"; die Reihenfolge der vier Marburger Professoren im Vorwort ist alphabetisch. Bultmann hat meines Wissens Mayedas Arbeit im Ergänzungsheft zur 3. Auflage seiner „Geschichte der synoptischen Tradition" (1957) nur zweimal erwähnt (8, Anm. 25, und 13, Anm. 73), aber gegen Mayeda an beiden Stellen PEgerton 2 als sekundär gegenüber synoptischen Texten verstanden.

[6] Vgl From Tradition to Gospel, London 1934 (englische Übersetzung von Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{2}1933); Gospel Criticism and Christology, London 1935 (englische Übersetzung von Evangelienkritik und Christologie, = ders., Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 293–358); A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature, London 1936 (englische Übersetzung von Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1926). Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition erschien erst 1963 in englischer Übersetzung; vgl. aber seinen frühen Aufsatz The New Approach to the Synoptic Problem, JR 6 (1926) 337–362. Dibelius war mit einer Rezension des ersten Buchs von Bell und Skeat an der Diskussion beteiligt: DLZ 57 (1936) 3–11, Bultmann nicht.

Evangelien. Niemand zuvor hatte ja einen neuen Text unter dieser Fragestellung untersuchen können; er zeigte deutliche Anklänge an Perikopen der kanonisch gewordenen Evangelien, aber auch ebenso deutliche Differenzen zu ihnen. Bestätigte er oder widerlegte er die formgeschichtliche Fragestellung? War er ein Beispiel für literarische Veränderung vorgegebener kanonischer Texte, oder war er ein Beispiel für variierende Fassungen sich ähnelnder Stücke mündlicher Überlieferung?

Forschungsgeschichtlich standen sich damit Formgeschichte und Literarkritik gegenüber. Im Sinne der Formgeschichte interpretierte Mayeda PEgerton 2 als Produkt der neben den kanonisch gewordenen Evangelien weiterlaufenden mündlichen Überlieferung. Für die literarkritische Forschung schloß die bereits erwähnte fast gleichzeitige Veröffentlichung des p^{52} die Möglichkeit aus, PEgerton 2 als eine der Quellen des Johannesevangeliums zu sehen, wie es die Herausgeber zunächst getan hatten. Marie-Émile Boismard hat jedoch von Anfang an PEgerton 2 als Argument gegen jede Zwei- oder Vier-Quellen-Theorie, die auf der Markus-Priorität beruht, genommen.[7]

Eine ausführliche Bilanz der Erforschung des PEgerton 2 hat 1956 Ugo Gallizia vorgelegt, sowohl im Blick auf paläographische Fragen als auch im Blick auf die Interpretation des Papyrus.[8] Er folgt der Datierung auf die Mitte des 2. Jh.s und damit der Annahme, daß der Text in der ersten Hälfte des 2. Jh.s entstanden sein muß. Da er dieses Fragment als vom Johannesevangelium beeinflußt ansieht, schlägt auch er entsprechend der Sequenz von im Johannesevangelium vergleichbaren Texten als Reihenfolge vor (47): fr. 1 v, fr. 1 r, fr. 3, fr. 2 v, fr. 2 r.

Das Interesse der Neutestamentler wandte sich seit den 50er Jahren der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung zu, also der theologischen Interpretation vorgegebener Jesusüberlieferung in den kanonisch gewordenen Evangelien. Voraussetzung dafür war die Zwei- bzw. Vier-Quellen-Theorie. Im Bereich „apokrypher" Evangelien lenkte zur selben Zeit das unter den Nag-Hammadi-Texten gefundene

---

[7] Zu Frans Neiryncks langjähriger Auseinandersetzung mit Boismard gehört daher auch ein Aufsatz: Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper, EThL 61 (1985) 153–160 = ders., Evangelica II, BEThL 99, 1991, 773–780.

[8] S.o. Anm. 4. Dieser in italienischer Sprache in einer papyrologischen Zeitschrift erschienene Aufsatz ist offenbar erst durch seine Erwähnung bei (dem Papyrologen) Michael Gronewald (s. Anm. 17) den Neutestamentlern bekannt geworden.

Thomasevangelium alle Aufmerksamkeit auf sich.[9] Im deutschsprachigen Raum wurde dieses durch die Arbeiten von Ernst Haenchen und Wolfgang Schrage weithin redaktionsgeschichtlich als gnostische Abwandlung der kanonisch gewordenen Evangelien gesehen,[10] und PEgerton 2 geriet in Vergessenheit.

Als repräsentativ, da oft zitiert, kann die zusammenfassende Darstellung von Joachim Jeremias gelten:[11]

> Das Nebeneinander von johanneischem und synoptischem Stoff und der Umstand, daß der johanneische Stoff mit synoptischen Wendungen, der synoptische mit johanneischem Sprachgebrauch durchsetzt ist, läßt vermuten, daß der Verfasser die kanonischen Evangelien sämtlich kannte. Jedoch hat er keines von ihnen als schriftliche Vorlage vor sich gehabt. . . . So dürften wir ein Beispiel für die Überschneidung schriftlicher und mündlicher Überlieferung vor uns haben: obwohl die Tradition bereits schriftlich fixiert war, wurde sie noch weiterhin gedächtnismäßig weitergegeben und fand auf diese Weise, durch außerkanonischen Stoff bereichert, einen neuen schriftlichen Niederschlag.

Zwar etwas anders akzentuiert, im Ergebnis aber ähnlich ist die Darstellung von Philipp Vielhauer: „Die Verwandtschaften und Verschiedenheiten des Fragments mit den kanonischen Evangelien lassen sich nicht aus direkter literarischer Benutzung dieser Bücher erklären, obwohl die Möglichkeit einer solchen Benutzung bestanden hätte", wofür er auf p^{52} verweist und darauf, daß die Entstehung der synoptischen Evangelien noch im 1. Jh. allgemein akzeptiert sei: „Der Pap. Egerton ist ein deutlicher Beleg für die gegenseitige Beeinflussung von mündlicher und schriftlicher Tradition."[12]

---

[9] Allgemein zugänglich wurde dieser Text durch die Faksimileausgabe: P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo I, Kairo 1956. 1959 folgten die drei parallelen Ausgaben mit dem gedruckten koptischen Text und jeweils englischer, französischer bzw. deutscher Übersetzung gemeinsam herausgegeben von A. Guillaumont, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. ʿAbd al Masîh bei E.J. Brill in Leiden.

[10] E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums, TBT 6, 1961, seine Übersetzung wurde auch übernommen in der Synopse von Aland bis zur 14.Auflage; W. Schrage, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Bibelübersetzungen, BZNW 29, 1964; ders., Evangelienzitate in den Oxyrhynchus-Logien und im koptischen Thomas-Evangelium, in: Apophoreta (FS E. Haenchen), BZNW 30, 1964, 251–268.

[11] NTApo^3 I 59, ausdrücklich wiederholt von W. Schneemelcher: NTApo^5 I 83; vgl. Anm. 31.

[12] Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 638.

Helmut Köster dagegen, der eingangs seiner Darstellung ebenfalls zumindest indirekt auf p^{52} hinweist, kam zu der Folgerung, daß „es nicht möglich (ist), im Pap. Eg. 2 einen späteren Auszug aus dem Johannesevangelium zu sehen. . . . Vielmehr muß es sich um einen Text handeln der älter ist als das 4. Evangelium und mit seiner Sprache, die eine größere Nähe zu den Synoptikern zeigt, einem Überlieferungsstadium angehört, da(s) älter ist als die kanonischen Evangelien."[13] Ron Cameron datierte PEgerton 2 dementsprechend auf „the second half of the first century, . . . shortly before the Gospel of John was written."[14]

Frans Neirynck hat 1985 für PEgerton 2 fr. 1 recto, die Geschichte von der Heilung des Aussätzigen, Abhängigkeit vor allem von Lk 5,12–16 behauptet,[15] und zwar ausdrücklich gegen Marie-Émile Boismard und dessen Bestreitung der Zwei-Quellen-Theorie. Er selbst faßt in der „summary" zusammen: „that the text is post-Synoptic and that the writer probably had some acquaintance with the three Synoptic gospels and almost certainly with Luke."[16]

PKöln 255

Gut 50 Jahre nach der Veröffentlichung des PEgerton 2 hat Michael Gronewald 1987 PKöln 255 (Inv. 608) als zusätzliche Zeilen von PEgerton 2 fr. 1 recto und verso ediert.[17] Dieses Stück paßt in den bereits bekannten Text von fr. 1 hinein, und seine Zugehörigkeit zum selben Papyruscodex steht außer Frage, denn das neue Fragment—wann immer von wem wo erworben—läßt sich in das bisher bekannte ohne Schwierigkeiten einfügen. Es handelt sich also nicht um eine weitere, PEgerton 2 parallele Überlieferung, sondern um Fragmente ein und derselben Handschrift. Wie sonst in der Papyrologie auch zu beobachten, sind Teile einer Handschrift in verschiedene Hände gekommen.[18]

Dieses neue Bruchstück von PEgerton 2 überlappt den bisher bekannten Umfang von fr. 1 auf beiden Seiten in drei Zeilen und

---

[13] Einführung in das Neue Testament, Berlin 1980, 621.
[14] The Other Gospels, Philadelphia 1982, 74.
[15] S.o. Anm. 7.
[16] Ebd. 159 = Evangelica II (Anm. 7) 779.
[17] Kölner Papyri 6, PapyCol 7, Köln 1987, 136–145.
[18] Vgl. in der neutestamentlichen Handschriftenliste z.B. p^4, p^{64} und p^{67}.

bietet jeweils neuen Text in drei weiteren Zeilen. Das meiste von dem, was PKöln 255 zusätzlich bietet, ist freilich so oder so ähnlich bereits in den Rekonstruktionen des Textes ergänzt worden oder hätte so ergänzt werden können. PKöln 255 bestätigt also indirekt die Nähe zum Wortlaut der kanonisch gewordenen Texte, mit deren Hilfe die Rekonstruktionen ja vorgenommen worden waren.

Für das Verso von fr. 1 ergibt sich folgendes Bild:[19]

	Londoner Fragment	Kölner Fragment
17	ἀποκριθεὶς ὁ Ἰη(σοῦ)ς εἶ-	
18	[πεν αὐτο]ῖς· νῦν κατηγορεῖται	
19	[ὑμῶν τὸ ἀ]ṗιστṛεῖ[ν]	τοῖς ὑπ' αὐτοῦ
20	[μεμαρτυρη]μέṿ-	ọις· εἰ γὰρ ἐπι-
21		[στεύσατε Μω(υσεῖ)], ἐπιστεύσατε ἂ[ν]
22		[ἐμοί· πε]ρ[ὶ] ἐμοῦ γὰρ ἐκεῖνο[ς]
23		[ἔγραψε]ṿ τοῖς πατ[ρά]ṣιν ὑμῶ[ν]
24		]ę[. . . . .].[
25		

Die in PKöln 255 erhaltenen Buchstaben sind recht einfach von Joh 5,45–47 her zu ergänzen, wie das auch in den bisherigen Rekonstruktionen schon geschehen ist. Und doch ist der Text nicht einfach mit Joh 5,45–47 identisch:

> 45 Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ἠλπίκατε. 46 εἰ γὰρ ἐπιστεύσατε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύσατε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. 47 εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε;

Der ganze Zusammenhang zumindest ab Z.7 entspricht zunächst Joh 5,39 und 45, dann folgt ein Einwand, der an Joh 9,29 erinnert:

> οἴδαμεν ὅτι Μω(ϋσεῖ) ἐλ̣ά̣[λησεν] ὁ θ(εό)ς, σὲ δὲ οὐκ οἴδαμεν [πόθεν εἶ] (Z.15–17).

Darauf gibt Jesus die oben zitierte Antwort, die an Joh 5,45f erinnert. Es liegt daher nahe, daß in Z.24 Text folgte, der in etwa Joh 5,47 entspricht; eine vollständige Rekonstruktion ist jedoch nicht möglich. Aufbau und Stil der in PEgerton 2 fr. 1 v geschilderten Szene

---

[19] Gronewald (Anm. 17) 139f; vgl. auch in meiner Textausgabe: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000, 142–153.

sind demnach Joh 5,39–47 eng verwandt bei wörtlichen Übereinstimmungen und zugleich Differenzen. Nicht erhalten ist freilich der obere Teil dieser Seite. Von den Konfliktpartnern begegnen im Johannesevangelium zwar nicht die νομικοί (Z.2),[20] wohl aber die ἄρχοντες[21] (Joh 7,26.48; 12,42), und zwar als solche, die zum Glauben gekommen bzw. zum Glauben aufgerufen sind.

Im Recto von fr. 1 ergibt sich folgendes Bild, nun gegenüber dem Verso spiegelverkehrt:[22]

	Kölner Fragment	Londoner Fragment
17		θέ̣λ[ω] κ̣αθαρίσθητι· [καὶ εὐθέως]
18	[ἀ]π̣-	έστη ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπ̣[ρα· λέγει]
19	δὲ αὐτῷ ὁ Ἰη(σοῦς)·	π̣ο̣ρε[υθεὶς σεαυ-]
20	τ̣ὸν ἐπίδειξον	τοῖ[ς ἱερεῦσιν]
21	κ̣αὶ ἀνένεγκον [περὶ τοῦ κα-]	
22	[θ]αρισμοῦ ὡς π̣ρ̣ο̣[σ]έ̣[ταξεν Μω(ϋσῆς) καὶ]	
23	[μ]ηκέτι ἁ[μά]ρτανε.	
24	] ¯ [	

Soweit sich die beiden Bruchstücke überlappen, bestätigt PKöln 255 eigentlich nur, was im Anschluß an die synoptischen Parallelen bereits die Erstherausgeber in den Zeilen 18–20 (alt: 39–41) ergänzt hatten:[23]

18 [ἀ]π̣έστη ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπ̣[ρα. ὁ δὲ κ(ύριο)ς]
19 [εἶπεν αὐτῷ]· π̣ο̣ρε[υθεὶς ἐπίδει-]
20 [ξον σεαυτὸ]ν̣ τοῖ[ς ἱερεῦσι.]

Doch stimmt keiner der rekonstruierten Buchstaben wirklich überein mit dem Platz, den er nun in PKöln hat; statt κ(ύριο)ς steht Ἰη(σοῦς), statt der vermuteten Wortfolge ἐπίδειξον σεαυτόν (vgl. Lk 5,14) die Umkehrung (entsprechend Mk 1,44/Mt 8,4); bestätigt wird aber das vermutete Kompositum ἐπίδειξον. In der nun in PKöln 255 gegebenen Fortsetzung Z.21–23 haben die Synoptiker προσένεγκον (Mt 8,4) bzw. προσένεγκε (Mk 1,44/Lk 5,14), nicht jedoch eine

[20] In den kanonisch gewordenen Evangelien nur Mt 22,35 (besser belegt als die eckige Klammer bei Nestle- Aland[27] vermuten läßt) und Lk 7,30; 10,25; 11,45.46.52; 14,3, nicht bei Mk, für Q nicht zu verifizieren.

[21] Wohl auch zu ergänzen fr. 1 r Z.4f.

[22] Gronewald (Anm. 17) 140. Ich beginne die Zeilenzählung für jede Seite neu, um den Eindruck zu vermeiden, es handle sich um einen fortlaufenden Text. Die Begriffe Recto und Verso haben eine rein technische Bedeutung, die nicht eine Abfolge der Seiten präjudiziert.

[23] Bell und Skeat (Anm. 1) 11.

Form von ἀναφέρω; ὡς entspricht ebenfalls nur, ist aber nicht identisch mit καθώς in Lk 5,14. Dennoch ist deutlich, daß eine sinngemäße Ergänzung von den synoptischen Parallelen her bereits früher hätte gewagt werden können mit dem gleichen Wahrscheinlichkeitsgrad wie für die Zeilen 18–20.

Die von allen drei Synoptikern her naheliegende Ergänzung εἰς μαρτύριον αὐτοῖς jedoch wäre durch PKöln 255 widerlegt worden. In Z.23 steht zwar verblüffenderweise auch die Buchstabenfolge μαρτ, aber durch den erhaltenen Buchstabenbestand nun völlig anders ergänzt zu [μ]ηκέτι ἁ[μά]ρτανε entsprechend Joh 5,14. Auch in dieser bisher für rein synoptisch gehaltenen Szene des PEgerton 2 findet sich also ein Bezug auf das Johannesevangelium. Das überrascht angesichts des Gesamtcharakters von PEgerton 2 nicht, wohl aber der Bezug auf Joh 5,14, den Schlußsatz einer Geschichte, die sich allein im Johannesevangelium findet und keinerlei Beziehung zu den synoptischen Geschichten von Heilungen Aussätziger hat.[24]

Joh 5,14 ist ein vorläufiger Abschluß der Perikope der Heilung am Teich Bethesda,[25] deren Fortsetzung im Streit zwischen Jesus und

---

[24] Vgl. außer Mk 1,40–45 parr. und Lk 17,11–14 sowie summarisch Q 7,22 noch die apokryphe Variante fr. 12 des 6. Buchs der Hypotyposen des Clemens von Alexandrien: καὶ τὸν λεπρὸν ἐθεράπευσεν καὶ εἶπεν· δεῖξον σεαυτὸν τοῖς ἱερεῦσιν εἰς μαρτύριον, διὰ τοιαύτην παράδοσιν. ἔθος εἶχον οἱ ἱερεῖς δυνάμει θεοῦ λεπροὺς ἰᾶσθαι ἡμέραις τάκταις. τοῦτον οὖν τὸν λεπρὸν πολλῷ χρόνῳ μὴ δυνηθέντες ἰάσασθαι ἔλεγον· τοῦτον οὐδεὶς ἰάσεται ἢ μόνος ὁ χριστος, ἐὰν ἔλθῃ. πολλὰ τοίνυν δεηθέντος τοῦ λεπροῦ ὁ σωτὴρ ἐσπλαγχνισθείς, ἰασάμενος αὐτὸν, διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄπελθε καὶ δεῖξον σεαυτὸν τοῖς ἱερεῦσιν εἰς μαρτύριον, ὅτι, εἰ τεθεράπευται οὗτος, ἐφ' οὗ εἰρήκατε οὐδεὶς ἀλλ' ἢ ὁ χριστὸς μόνος αὐτὸν ἰάσεται, ἦλθεν ὁ χριστὸς, καὶ πιστεύσατε αὐτῷ. (Clemens Alexandrinus III, hg. von O. Stählin, L. Früchtel, GCS, ²1970, 199). Weder in Joh 5,5 noch sonst wird die Krankheit des Geheilten genannt; jedenfalls aber deutet nichts auf Aussatz, der auch in der Aufzählung Joh 5,3 fehlt. Vorausgesetzt ist wohl eine Lähmung (vgl. ξηρῶν in 5,3; παραλυτικῶν nachgetragen in D it), die ihn hindert, schnell genug zum Wasser zu kommen, denn seine Heilung wird damit demonstriert, daß er laufen kann (vgl. Mk 2,1–12 parr.). Diese Interpretation z.B. bei Didymus von Alexandrien, PsT V 291,14–16: Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) V, hg. von M. Gronewald, PTA 12, 1970, 8: ἔχε τὰ περὶ [τῶν παραλυ]τικῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εἰρημένα· ἐν κλίνῃ ὀδύνης ἔμεινεν ὁ τριάκοντα καὶ ὀκ[τὼ] ἐνιαυτοὺς βεβλη[μένος κ]λινήρης ὥστε μ[η]δὲ σαλευθῆναι δύνασθαι μηδὲ διαναστῆναι.

[25] In Joh 5,1–47 überlagern sich mehrere Motive. Dominierend ist die erstmalige Auseinandersetzung in Jerusalem. Sie hat sowohl die Sabbatfrage (5,9f.16.18; vgl. 7,23) als auch Jesu christologischen Anspruch (5,18.19–47) zum Inhalt und führt zu einer Verschwörung gegen ihn (5,16.18). Ausgangspunkt ist jedoch eine Heilungsgeschichte 5,2–9a als Auseinandersetzung mit antiken Heilstätten überhaupt, deren eine in Jerusalem auch archäologisch verifizierbar ist; vgl. den Befund, nicht

den ἄρχοντες den Inhalt von fr. 1 v ausmacht. Wenn die Anordnung der Fragmente des PEgerton 2 an der Sequenz johanneischer Parallelen orientiert ist, legt sich also doch die Reihenfolge recto/verso nahe, entgegen der umgekehrten, die seit der Erstedition üblich ist. Diese Weiterführung mit Joh 5,14 konnte deshalb nicht erwartet werden, weil nicht nur in der Aufzählung Joh 5,3, sondern im Johannesevangelium insgesamt Aussätzige nicht erwähnt werden.

In der folgenden Zeile 24 ist nur noch erkennbar, daß ein Querstrich die Abkürzung eines *nomen sacrum* angezeigt hat. Die Schreibweise des letzten Epsilon deutet darauf, daß ἀ[μά]ρτανε als Abschluß einer Sinneinheit gedacht war.[26] Abschlüsse von Perikopen sind sonst im erhaltenen Text von PEgerton 2 nur in fr. 1 r Z.11 zu vermuten, wo aber leider das Zeilenende nicht erhalten ist. Markiert die Schreibweise des Epsilon in Z.23 aber tatsächlich ein Perikopenende, dann wäre Z.24 der Beginn einer neuen Einheit und das abgekürzte *nomen sacrum* wäre Einführung der Hauptperson „Jesus" oder „der Herr" (ΙH̄ bzw. K̄Σ̄).[27] Entsprechend der vom Johannesevangelium her zu vermutenden Reihenfolge der Fragmente wäre dies der Beginn der Szene von fr. 1 verso.

Die Bedeutung von PKöln 255 für die Interpretation von PEgerton 2

Die Edition des neuen Teilstücks des PEgerton 2 bedeutet bei weitem nicht eine solche Sensation wie seinerzeit. Es bestätigt vor allem bereits vorliegende Rekonstruktionen. Neu ist jedoch die unvermutete Ergänzung von fr. 1 r 23 nach Joh 5,14, doch die stimmt zu den von Anfang an beobachteten Beziehungen zum Johannesevangelium. Daß PEgerton 2 synoptischen und johanneischen Stoff verbindet, wird damit erneut bestätigt.[28]

---

dessen Interpretation bei J. Jeremias; Die Wiederentdeckung von Bethesda, FRLANT 59, 1948. PEgerton 2 fr. 1 r ist eine ähnliche Geschichte, freilich ohne diesen speziellen Bezug, die r Z.23 abgeschlossen ist im Unterschied zu der Funktion, die Joh 5,14 im Kontext von Joh 5 hat. Es folgt dann im Verso eine dem Fortgang von Joh 5 vergleichbare Auseinandersetzung mit jüdischen Autoritäten. Die gegenseitigen Beziehungen sind also komplizierter als es bei dem zuvor allein möglichen Vergleich des Recto mit Mk 1,40–45 parr. schien.

[26] Vgl. Gronewald (Anm. 17) 139.

[27] ΙH̄ fr. 1 v 17; r 12.19; fr. 2 r 4.9; v 6; K̄Σ̄ fr. 1 r 9.16.

[28] S.o. das Zitat von J. Jeremias bei Anm. 11

In Frage gestellt wird freilich die seit den Erstherausgebern übliche frühe Datierung des Papyrus auf „ca. 150". Da der vergleichbare PBodmer II auf den Anfang des 3. Jh.s datiert wird, erwägt Michael Gronewald dies auch für PEgerton 2. „Doch auch bei einer eventuellen Datierung um 200 würde PEgerton 2 immer noch zu den frühesten christlichen Papyri zählen."[29] Umso eher ist es dann möglich, auch p^{52} etwas später zu datieren, nämlich auf „ca. 170".[30]

Die Existenz des PKöln 255 war 1987 bekannt geworden durch Wilhelm Schneemelchers Hinweis in der damals neuen fünften Auflage des ersten Bandes der „Neutestamentlichen Apokryphen".[31] Seine Übersetzung von PEgerton 2 bezog es bereits ein, und eine Anmerkung verwies auf die bevorstehende Veröffentlichung, die ebenfalls noch 1987 erfolgte.[32] Daher gab es bereits recht bald mehrere Äußerungen zu der Bedeutung dieses Fragments.

Frans Neirynck, dem ich es zugänglich machen konnte, sieht in ihm eine Bestätigung für seine Auffassung, nutzt es aber zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der späteren Datierung des PEgerton 2, die seiner These der Abhängigkeit von den kanonisch gewordenen Evangelien natürlich entgegenkommt.[33] Andererseits konnte auch Jon B. Daniels 1990,[34] der Stephen J. Patterson dankt für den Hinweis, PKöln 255 noch einbeziehen in seine Dissertation über PEgerton 2. Deren Ergebnis ist einerseits die Unabhängigkeit von den synoptischen Evangelien, andererseits ein der johanneischen Tradition vergleichbares Milieu. Daraus folgt für ihn als Zeit der Entstehung spätestens das Ende des 1. Jh.s, wenn nicht gar dessen Mitte. Da dies Helmut Koesters Ansatz entspricht, ist es nicht verwunderlich, daß der wiederum in seiner zusammenfassenden Darstellung der Evangelienüberlieferung 1990 nachdrücklich auf Daniels' Dissertation verweist und durch sie seine Sicht bestätigt sieht, daß PEgerton 2

---

[29] Gronewald (Anm. 17) 137.

[30] Vgl. A. Schmidt, Zwei Anmerkungen zu P.Ryl. III 457, APF 35 (1989) 11f, im Vergleich von p^{52} mit Papyrus Chester Beatty X; vgl. auch oben Anm. 3 zu p^{90}, dessen Altersbestimmung nicht zuletzt von der des PEgerton 2 abhängt.

[31] J. Jeremias, W. Schneemelcher, Papyrus Egerton 2, in: NTApo^5 I, 1987, 82–85.

[32] S. Anm. 17.

[33] The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark, in: The New Testament in Early Christianity, hg. von J.-M. Sevrin, BEThL 86, 1989, 123–175, wieder abgedruckt in Evangelica II (Anm. 7) 715–783, hier 162 bzw. 754 (vgl. Anm. 205).

[34] S.o. Anm. 4; Frans Neirynck hat mir eine Kopie dieser Dissertation zur Verfügung gestellt.

nicht die synoptischen Evangelien voraussetzt, aber auch nicht das Johannesevangelium als abgeschlossenes Werk.[35]

Frans Neirynck hat 1991 Daniels wie Koester seiner strengen Kritik unterzogen.[36] Zunächst behandelt er nur sehr vorsichtig Fragen der Textrekonstruktion. Später nutzt er PKöln 255 als Argument gegen einen Aufsatz von John W. Pryor,[37] insofern nun PKöln 255 auch für die „Heilung des Aussätzigen" die Verbindung von synoptischem und johanneischem Stoff zeige, schließlich erneut gegen Boismard, der PKöln 255 noch nicht berücksichtigt. Dem Wiederabdruck seines Aufsatzes über „PEgerton 2 und die Heilung des Aussätzigen" fügt er eine ausführliche Kritik der Dissertation von Daniels an, in der er sich falsch dargestellt findet.[38]

„Aufklärung ist nicht von neuen Hypothesen, sondern nur von neuen Funden zu erwarten", hatte einst Martin Dibelius in bezug auf die Probleme der judenchristlichen Evangelien geschrieben.[39] Kann das auch für PEgerton 2 gelten? Ich jedenfalls hatte 1987 in meinem Kommentar zum Markusevangelium PEgerton 2 fr. 1 r als Vorform von Mk 1,41–45 genommen,[40] habe aber wegen PKöln 255 meine Meinung geändert.[41] Dafür gibt es zwei Gründe. Einmal ergibt sich nun auch hier über Joh 5,14 eine Verbindung zwischen „synoptischem" und „johanneischem" Stoff, zum anderen liegen die neu gewonnenen Textteile überraschend oder eben auch nicht überraschend nahe beim Wortlaut der kanonisch gewordenen Evangelien.

Die Probe aufs Exempel bedeutet die „Heilung des Aussätzigen" PEgerton fr. 1 r. PKöln 255 zeigt, daß diese Geschichte abgeschlossen wird durch ein Joh 5,14 entsprechendes Wort Jesu: [μ]ηκέτι ἁ[μά]ρτανε. Dieses ist sicherlich nicht einfach auf das vorherige Verhalten des Geheilten zu beziehen, als bedeute das Zusammensein

---

[35] Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia, 1990, 205–216; diese Sicht weitgehend auch bei K. Erlemann, Papyrus Egerton 2: ‚Missing Link' zwischen synoptischer und johanneischer Tradition, NTS 42 (1996) 12–34.

[36] Im Appendix zum Wiederabdruck seines in Anm. 33 genannten Aufsatzes 771f.

[37] Papyrus Egerton and the Fourth Gospel, ABR 37 (1989) 1–13; für eine Kopie dieses Aufsatzes danke ich Jon B. Daniels.

[38] Vgl. Anm. 7, dort 782f.

[39] Geschichte der urchristlichen Literatur I, Berlin 1926, 55, = Nachdruck desselben Buches, hg. von F. Hahn, TB 58, 1975, 51f.

[40] Das Markusevangelium, HNT 3, 1987, 13 und 54.

[41] Vgl. Neirynck, Evangelica II (Anm. 7) 352, Anm. 17a, und 781, und in meinem 1990 erschienenen Aufsatz über „Die Geschichte von einer Sünderin" unten 206, Anm. 106.

mit Aussätzigen als solches Sünde.[42] Es spielt vielmehr an auf den Zusammenhang von Krankheit und Sünde, der in der Jesusüberlieferung insgesamt allein in Joh 5,14 in dieser Weise direkt vorausgesetzt ist. In Joh 9,2f wird er zwar von den Jüngern zitiert, von Jesus aber souverän abgewiesen, zumindest für die Geschichte dieses Blinden. In Mk 2,1–12 ist er Voraussetzung für die sekundäre Verbindung der Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und der Heilung eines Gelähmten; Ziel der Geschichte ist aber die Behauptung der ἐξουσία Jesu, ohne daß etwa eine Joh 5,14 vergleichbare Mahnung an den Geheilten folgt, in Zukunft nicht mehr zu sündigen.

Diese Verbindung von Krankheit und Sünde fehlt in der zweiten sonst bekannten Aufnahme von Joh 5,14. Am Schluß der sekundären Perikope „Jesus und die Ehebrecherin" (Joh 7,53–8,11) steht die Aufforderung ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε (8,11). Dort besteht die Sünde (so Joh 8,3: ἁμαρτία) eindeutig im Ehebruch (8,3f, auch D in 8,4). Die nun bekannt gewordene ältere Fassung dieser Geschichte enthält diesen Schluß nicht, obwohl auch sie durchaus eine „Sünde" der Frau zur Voraussetzung und die Frage der „Sündlosigkeit" ihrer Ankläger zum Thema hat, ohne daß jedoch diese Sünde als Ehebruch identifiziert ist.[43] Aber auch in Joh 7,53–8,11 geht es nicht um den Zusammenhang von Sünde und Krankheit, wohl aber erscheint Joh 5,14 in Joh 8,11 wie in PEgerton 2 fr. 1 r Z.22f als möglicher Abschluß einer sonst eher „synoptisch" erzählten Geschichte.[44]

Durch den zusätzlichen Text von PKöln 255 verweist also die Geschichte der Heilung eines Aussätzigen an ihrem Ende auf Joh 5,14, während für das Verso von fr. 1 Joh 5,39.45–47 und 9,29 vergleichbar sind. Für den der „Heilung des Aussätzigen" vorausgehenden oberen Teil von fr. 1 r (Z.1–10) lassen sich zwar Joh 10,31; 7,30; 10,39 als Parallelen anführen, doch handelt es sich hierbei um

---

[42] So Daniels (Anm. 1) 48: „The last instruction implies that the leper is not to repeat his negligent behavior with respect to the law because of his preceding explanation."

[43] Didymus von Alexandrien, EcclT IV, 233, 6–13: Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus) IV, hg. von J. Kramer, B. Krebber, PTA 16, 1972, 88; vgl. dazu unten 191–215.

[44] Außerdem begegnet Joh 5,14 in einer späten Randnotiz des Codex Bezae als ἑρμηνεία unter p. 318a (F.H. Scrivener, Bezae Codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864, 452). Ein Zusammenhang mit dem (lateinischen) Text dieser Kolumne, Mk 9,28–39, braucht nicht zu bestehen; vgl. zu den „Hermenien" E. Schlarb, Hermenien. Rätselhafter Umgang mit dem (Johannes-) Evangelium, in: Text und Geschichte (FS D. Lührmann), hg. von S. Maser, E. Schlarb, MThSt 50, 1999, 181–207.

narrative Passagen, nicht um die Wiedergabe von Jesusworten, bei denen in allen kontrollierbaren Fällen sich ein sehr viel höheres Maß an Übereinstimmung findet.[45] Vermutlich ist also fr. 1 die Abfolge recto/verso die ursprüngliche, wenn sie orientiert ist an der Abfolge von Joh 5,14 und Joh 5,39.44–47. Wer PEgerton 2 fr. 1 einbezieht in die Interpretation von Joh 5, sollte jedenfalls diese durch PKöln 255 gegebene Möglichkeit erwägen, und umgekehrt, wer PEgerton 2 fr. 1 interpretiert.[46]

Die übrigen Fragmente von PEgerton 2 ergeben weniger für die Frage nach Bezügen zur johanneischen und synoptischen Tradition. Fr. 2 r enthält die an Mk 12,14/Mt 22,16f erinnernde, wenn nicht gar Mk 12,14/Mt 22,16f ausdrücklich aufnehmende Frage, ob Steuern gezahlt werden sollen. Für Jesu Antwort können Lk 6,46 und die Aufnahme von Jes 29,13 LXX in Mk 7,6f/Mt 15,7f als Parallelen angeführt werden, zur Frage der Versucher Joh 10,25 und 3,2. Nicht erhalten ist aber der Schluß der Antwort. Könnte er nicht ebenso überraschend johanneisch formuliert gewesen sein, wie nun Joh 5,14 bei der Heilung des Aussätzigen in fr. 1 r wirkt? Eine derartige Suggestivfrage muß freilich sogleich zurückgenommen werden, da gerade die neuen Fragmente apokrypher Evangelien immer wieder für Überraschungen gut sind—PKöln 255 zum Beispiel![47]

Fr. 2 v hat keinerlei Parallele in frühchristlicher Literatur; unvollständig wie es ist, erlaubt es vielleicht ansatzweise Textrekonstruktionen, aber kaum eine Interpretation. Die Abfolge Recto/Verso in fr. 1 vorausgesetzt ergäbe sich aus der Jerusalemer Situation von Joh 5[48] nun allenfalls Joh 10,40 als Voraussetzung für eine Geschichte, die am Jordan spielt (Z.7), aber auch Mk 10,1/Mt 19,1 wären zu nennen, wo in ähnlicher Weise das Gebiet jenseits des Jordan als Durchgangsstation auf dem Weg nach Jerusalem erwähnt ist. Alle Rekonstruktionen und Interpretationen dieses Textes müssen jedoch notwendigerweise vage bleiben, weil es nichts gibt, was vergleichbar wäre, und weder Anfang noch Ende erhalten sind.

---

[45] Vgl. die Verarbeitung des Markusevangeliums in Matthäus und Lukas, aber auch die geringere Übereinstimmung von Matthäus und Lukas in narrativen Teilen der Q-Überlieferung.

[46] Vgl. oben Anm. 25.

[47] Es gibt keinen Mk 12,13–17 parr. vergleichbaren Anhaltspunkt im Johannesevangelium, aber es gibt dort ja auch keine Heilung eines Aussätzigen, mit der in PEgerton 2 fr. 1 r Joh 5,14 verbunden ist.

[48] Auch Mk 12,13–17 parr. ist in Jerusalem lokalisiert.

Fr. 3 schließlich ist auf beiden Seiten so schlecht erhalten, daß sich jeder Versuch einer Rekonstruktion verbietet, und für fr. 4 gibt es gar nichts zu rekonstruieren. Was uns fehlt, ist ein überlieferter Gesamttext, dem sich solche Buchstabenreste zuordnen lassen, was in anderen Fällen durchaus möglich ist. So ergibt sich z.B. für die Wortreste in POxy 654 Z.40–42 über die koptische Überlieferung des Thomasevangeliums eine Rekonstruktion auf Grund einer Aufnahme von Logion 7 bei Didymus von Alexandrien.[49] Wichtig ist daher, auch ganz fragmentarische Stücke frühchristlicher Jesusüberlieferung im Gedächtnis zu behalten für eventuelle neue Textfunde, die dann vielleicht eine Rekonstruktion erlauben.

Nicht minder fragmentarisch sind ja manche der Papyri (und Pergamentmajuskeln), die für die kanonisch gewordenen Schriften in der Handschriftenliste des Neuen Testaments geführt werden. Von p^1 bis p^{116} und darüberhinaus ergibt sich eine Identifizierung aus der Zuordnung zu den bekannten Gesamttexten, die ab dem 4. Jh. erhalten sind. Solche neutestamentlichen Papyri sind seit dem Ende des 19. Jh.s in die Ausgaben des *Novum Testamentum graece* eingearbeitet worden. Neu auftauchende Papyri früher Jesusüberlieferung lassen sich zu ihrem größeren Teil in diese Reihe einordnen, stellen neue Probleme, können aber immer unter der Perspektive der bekannten Gesamttexte und ihrer ab dem 4. Jh. zu verfolgenden Textformen interpretiert werden.

Daneben gibt es eine erstaunlich große Zahl an frühen Papyri mit Jesusüberlieferung, für die ein solcher Gesamttext fehlt, dem sie zuzuordnen wären. Und wo es ihn doch gibt, ist er zumeist ebenfalls fragmentarisch wie für POxy 2949 oder 4009 der Akhmim-Text des Petrusevangeliums[50] oder für POxy 3525 das Mariaevangelium,[51] das nur zum Teil koptisch überliefert ist, oder für POxy 1, 654 und 655 das nun freilich ganz koptisch erhaltene Thomasevangelium.[52] Gerade bei so überraschend frühen Papyri apokryph gewordener Evangelien fehlen die Zeugnisse kontinuierlicher Weiterüberlieferung von Generation zu Generation, wie sie sich für die kanonisch gewordenen finden.

---

[49] Vgl. unten 164–166.
[50] Vgl. oben 55–104.
[51] Vgl. oben 105–124.
[52] Vgl. unten 144–181.

Nicht erhalten ist beim PEgerton 2 ein Beginn oder ein Schluß, der Aufschluß gäbe über den Titel oder die vorgestellte Art und Weise der Entstehung dieser Schrift. Zu wenig profiliert zeigen sich aber auch die einzelnen Geschichten, um einen besonderen Charakter dieser Überlieferung erkennen zu lassen.

PEgerton 2—Teil eines Gesamttextes?

Läßt sich PEgerton 2 nicht doch einem größeren Zusammenhang zuordnen? David F. Wright hat versucht, PEgerton 2 als Bestandteil des Petrusevangeliums zu bestimmen.[53] Er argumentiert freilich sehr vorsichtig und will als Ergebnis lediglich festhalten, daß eine solche Zugehörigkeit nicht auszuschließen sei. Seine Untersuchungen zu Stil und Vokabular bedürften einer Überprüfung an sonstiger nicht kanonisch gewordener Literatur. Mit Recht unterstreicht Wright aber im Vergleich des Akhmim-Textes mit POxy 2949 das Problem der Textüberlieferung. Aus dem Fund von POxy 2949 ergeben sich in der Tat grundsätzliche Rückfragen in bezug auf den Charakter der Textfassungen apokryph gewordener Evangelien. Zwischen POxy 2949 und dem Akhmim-Text klafft eine Überlieferungslücke von mehreren Jahrhunderten, die auch durch POxy 4009 nicht geringer wird; weitere neue Textfunde können hier eigentlich nur neue Überraschungen bieten.

Fragmente wie PEgerton 2 können sicher nur bestimmt werden, wenn Gesamttexte oder zumindest größere Zusammenhänge vorhanden sind, denen sie sich zuordnen lassen. Das ist oben bereits für neue Fragmente der kanonisch gewordenen Evangelien in Rechnung gestellt worden. Dort führt der Vergleich mehrerer alter Handschriften z.B. des Johannesevangeliums in Fragen der unterschiedlichen Textformen hinein, deren Subtilität bei der Lage der Überlieferung apokryph gewordener Evangelien auch nicht annähernd zu erreichen ist.[54] Hier haben wir ja kaum einmal die Möglichkeit, solche Fragmente anderen Fassungen desselben Textes gegenüberzustellen.

---

[53] Apocryphal Gospels: The ‚Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter, GoPe 5 (1984) 207–232; Papyrus Egerton 2 (the *Unknown Gospel*)—Part of the Gospel of Peter?, SecCen 5 (1985/86) 129–150.

[54] Vgl. z.B. in Anm. 3 genannten Aufsatz von K. Aland.

Die Entdeckung des Thomasevangeliums in koptischer Sprache brachte z.B. die Überraschung, daß die schon längst bekannten Fragmente POxy 1, 654 und 655 Reste von dessen griechischer Überlieferung sind und daß aus ihm auch andere von Kirchenvätern zitierte Jesusworte stammen. Mir war kein Autor bekannt, der vor dem Bekanntwerden des Nag-Hammadi-Fundes POxy 1, 654 und 655 mit dem Thomasevangelium in Verbindung gebracht hätte; Hans Quecke hat mich freilich dann auf einen hingewiesen.[55] Das einzige zuvor bekannte ausdrückliche Zitat bei Hippolyt entspricht nur sehr ungefähr dem Logion 4.[56]

Ohne die Kenntnis des Akhmim-Textes des Petrusevangeliums böte POxy 2949 lediglich Fragmente eines apokryphen Evangeliums aus dem Umkreis der Passion Jesu, und ohne die aus dem Berliner Codex PBerol 8502 bekannte koptische Fassung des Mariaevangeliums wären PRyl 463 und POxy 3525 zwar zu identifizieren als Fragmente, in denen Maria Magdalena eine Rolle spielt; ein Zusammenhang zwischen ihnen ließe sich kaum herstellen.[57] Werden bei Kirchenvätern Jesusworte zitiert, ergeben sich Probleme der Abgrenzung des Wortlauts und der Herkunft. Selbst wenn letztere ausdrücklich angegeben ist, fehlt zumeist eine Kontrollmöglichkeit.

Ähnliche Probleme stellen sich aber durchaus auch bei Fragmenten der kanonisch gewordenen Evangelien. Sie wären nicht p^x einer neutestamentlichen Handschriftenliste ohne die Voraussetzung von Gesamttexten, sondern würden unter ihren ursprünglichen Veröffentlichungen

---

[55] In einem Brief vom 23.12.1992 in Reaktion auf die ursprüngliche Veröffentlichung: Es handelt sich um J.A.H. Michelsen, der von G. Garitte (Les „logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit „Évangile de Thomas", Muséon 73 [1960] 151–173, hier 152, Anm. 4) genannt wird: Uittreksels uit het Evangelie volgens Thomas, TThT 7 (1909) 214–233, der, wie der Titel sagt, die Oxyrhynchus-Logien aber nur für „Auszüge" aus dem Thomasevangelium hielt.

[56] Vgl. unten 158.

[57] Die Identifizierung von POxy 1081 als Teil der Sophia Jesu Christi wäre vermutlich einfacher gewesen, wenn der einzige Eigenname in diesem Textabschnitt erhalten geblieben wäre: in Z.25 zu ergänzen aus der koptischen Parallelüberlieferung Μαριάμ(μη); vgl. D.M. Parrott, Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1, NHS 27, 1991, 209–216; auch in meiner Textausgabe: Fragmente (Anm. 19) 98–101; vgl. jetzt auch die Zusammengehörigkeit des „Straßburger koptischen Papyrus" mit dem „unbekannten Berliner Evangelium": C.W. Hedrick, P.A. Mirecki, Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa/CA 1999, 23f; S. Emmel, The Recently Published *Gospel of the Savior* („Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events, HThR 95 (2002) 45–72.

ebenso irritierend bezeichnet wie die anderen Fragmente: PRyl Gr. 457 z.B., nicht p^{52}. Unscharf sind gelegentlich aber auch die Grenzen. So wird z.B. PBerol 16388 in Alands Synopse einerseits als p^{25} der neutestamentlichen Handschriftenliste im textkritischen Apparat berücksichtigt, andererseits als mögliche Nebenüberlieferung zu Mt 18,32–19,10 zitiert, nämlich als Zeugnis für Tatians Diatessaron.[58]

Wrights vorsichtiger Versuch einer Zuordnung des PEgerton 2 zum Petrusevangelium ist also zwar legitim, jedoch mit so vielen Problemen belastet, daß ihm die Evidenz fehlt. Bei allen derartigen Fragmenten früher Jesusüberlieferung ergibt sich nicht allein die Alternative der Zuweisung zu den kanonisch oder zu den apokryph gewordenen Evangelien. Vielmehr ist eine ganze Reihe weiterer Schriften des 2. Jh.s zumindest theoretisch in Erwägung zu ziehen: Papias' insgesamt verschollenes, aber offenbar noch lange bekanntes Werk;[59] Hegesipps in ihren Konturen noch undeutlichere Hinterlassenschaft;[60] Tatians Diatessaron;[61] frühe Evangelienkommentare wie der des Herakleon zum Johannesevangelium;[62] weitere Werke der frühchristlichen Literatur, in denen Jesusworte aufgenommen sind.

Eine solche Liste eröffnet für PEgerton 2 und für andere bisher nicht identifizierbare Fragmente früher Jesusüberlieferung mehrere Optionen, die überprüft werden müssen unter gleichzeitiger Berücksichtigung ähnlich früher Fragmente. Auszuscheiden ist in diesem Fall eine Zuordnung zu den kanonisch gewordenen Evangelien[63] und auch zum Diatessaron, dessen Verweis auf das Gesetz die Heilung des Aussätzigen gerade nicht enthält.[64] Offen bleiben alle anderen Möglichkeiten einschließlich der PEgerton 2 von Anfang an eigenen Kategorie *unknown gospel*, die die Faszination des bisher Unbekannten

---

[58] Vgl. O. Stegmüller, Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron (P. 16388), ZNW 37 (1938) 223–229.

[59] Vgl. dazu U.H.J. Körtner, Papias von Hierapolis, FRLANT 133, 1983.

[60] Vgl. T. Halton, Art. „Hegesipp", TRE XIV 560–562.

[61] Vgl. dazu W.L. Petersen, Tatian's Diatessaron, in dem in Anm. 35 genannten Buch von H. Koester, 403–430.

[62] Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, hg. von W. Völker, SQS NF 5, 1932, 63–86.

[63] Obwohl PEgerton auch im Nestle-Aland[27] noch im textkritischen Apparat zu Joh 5,39 (nicht mehr zu 5,45) erscheint.

[64] Zur Diatessaron-Fassung vgl. W.L. Petersen, New Evidence for the Question of the Original Language of the Diatessaron, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (Anm. 3), 325–343, hier 327–329.

suggeriert und damit die Hoffnung auf das unbekannte ursprüngliche Evangelium, die seit der Aufklärung die Evangelienforschung begleitet.[65]

Für PEgerton 2 fehlt aber neben einer weiteren Überlieferung in griechischer Sprache oder auch in Koptisch als der in Ägypten gebräuchlichen Landessprache jegliche Aufnahme in eine der anderen für die Überlieferung der Alten Kirche wichtigen Sprachen—jedenfalls bisher, denn eine solche Klausel ist immer anzufügen. Vielleicht liegt noch irgendwo in irgendeiner Sammlung ein Stück ähnlich PKöln 255, das dank der Kenntnis und der Umsicht der Herausgeber ebenso als Teilstück desselben PEgerton 2, vielleicht tatsächlich eines „unbekannten *Evangeliums*" identifiziert werden kann? Die Beschäftigung mit den apokryph gewordenen Evangelien provoziert immer wieder derartige Hoffnungen. Kaum zu erwarten ist leider der Fund eines ganzen Codex mit apokryph gewordenen frühen Evangelien in welcher Sprache auch immer.[66] Dafür sind in der Alten Kirche keine Überlieferungsträger vorstellbar.

PKöln 255 jedenfalls bedeutet ein Beispiel einer vorzüglichen Edition. Für sich genommen wären das ein paar Zeilen auf beiden Seiten eines Papyrus gewesen, erinnernd an Formulierungen kanonisch gewordener Evangelien, in der neutestamentlichen Handschriftenliste vielleicht verzeichnet bei Joh 5,14 und 5,46f. Die Zuordnung zu dem als PEgerton bekannten PLondon christ. 1 jedoch wirft neues Licht auf die Überlieferung nicht kanonisch gewordener Jesusüberlieferung im 2. Jh. Für deren Identifizierung fehlen uns in diesem und in anderen Fällen die Gesamttexte, die für die kanonisch gewordenen Evangelien ab dem 4. Jh. und danach in hunderten von Exemplaren bekannt sind.

Unter ihnen hat die geringste Überlieferungsdichte das Markusevangelium; ein einziger Papyrus, p^{45}, geht zurück auf das 3. Jh., eine Handschrift schon mit Text aus allen vier kanonisch geworde-

---

[65] Es liegt zwar nach allem immer noch am nächsten, bei PEgerton 2 den Begriff „Evangelium" zu verwenden; fraglich wird er aber, wenn er mehr als eine formale Kategorie bedeuten soll. Dabei ist aber zu beachten, daß „Egerton gospel" im Deutschen nicht mit „Egertonevangelium" parallel „Matthäusevangelium" u.a. übersetzt werden darf.

[66] Die auf den Blättern des POxy 1224 (vgl. meine in Anm. 19 genannte Ausgabe, 170–179) erhaltenen Seitenzahlen 139, 174 und 176 weisen jedoch darauf hin, daß es sich dort um Reste eines umfangreichen Codex handelt.

nen Evangelien und der Apostelgeschichte, aber keinem anderen Evangelium. Erst im 4. Jh. gibt es neben einem weiteren Papyrus, p^{88}, Gesamttexte des Markusevangeliums; im Unterschied zu den apokryph gewordenen Evangelien gibt es sie für das Markusevangelium aber. Nehmen wir allein die Überlieferung, die aus dem 2. und 3. Jh. bisher erhalten ist, dann dominieren das Johannes- mit 16 und das Matthäusevangelium mit 12 Handschriften bei weitem.[67] Dies sind die Evangelien gewesen, die die Kirchengeschichte hindurch auch weiterhin bestimmend blieben.

Seit der Aufklärung wurde das synoptische Problem zu einem der Grundlagenprobleme der Theologie überhaupt. Weder Markus noch Q hätten sich als die beiden „Quellen" ergeben können, wären nicht die vier Evangelien kontinuierlich überliefert worden. Seit dem Ende des 19. Jh.s gibt es zusätzlich Fragmente frühchristlicher Jesusüberlieferung wie z.B. PEgerton 2 einschließlich PKöln 255, die einzuarbeiten sind in das Bild der Entstehung des frühen Christentums, und zwar nicht anders als die frühen Zeugnisse der kanonisch gewordenen Evangelien. Die Irritation, die teilweise von ihnen ausgeht, ist Teil der historischen Arbeit und damit der Kritik überlieferter Bilder von den Anfängen, darunter auch solcher, die durch historische Kritik erst geschaffen worden sind. Die Kontinuität kirchlicher Überlieferung und neue Funde ermöglichen zusammen erst differenziertere Bilder.

[67] Lukasevangelium dagegen 7 und Markusevangelium lediglich eine einzige.

KAPITEL 5

„DAS REICH GOTTES IST AUSGEBREITET AUF DER ERDE" DIE GRIECHISCHE ÜBERLIEFERUNG DES THOMASEVANGELIUMS

Zu den ersten Papyri überhaupt gehörten die als „Oxyrhynchus-Logia" bekannt gewordenen POxy 1 und 654. Sie waren Teil riesiger Mengen an Funden, die B.P. Grenfell und A.S. Hunt Ende des 19. Jh.s aus der ägyptischen Stadt El Bahnasa, dem antiken Oxyrhynchus, nach England gebracht haben[1] und von denen über 100 Jahre später kaum mehr als die Hälfte veröffentlicht ist. Ihren Namen verdanken sie nicht einem eigenen Titel „Logien", sondern ihrer möglichen Beziehung zu einem bei Euseb (h.e. III 39,16) überlieferten Fragment des Papias von Hierapolis:

> Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (v.l. συνεγράψατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατὸς ἕκαστος.

Diese Stelle war immer in dem Sinne verstanden worden, daß Matthäus sein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben, jeder es aber, wie er konnte, übersetzt habe.[2] Friedrich Schleiermacher stellte jedoch 1832 heraus,[3] daß hier von λόγια die Rede sei, nicht von einem

---

Neu erarbeitet für diesen Zusammenhang, ausgehend von dem Anhang: Logion 7 des Thomasevangeliums bei Didymos von Alexandrien, 312–316 in: Die Geschichte von einer Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien, NT 32 (1990) 289–316.

[1] Erstveröffentlichungen: B.P. Grenfell, A.S. Hunt, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. Sayings of Our Lord, 1897 (POxy 1); dies., New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel, 1897 (POxy 654 und 655). 1882 war der erste Papyrus mit Text aus dem Neuen Testament selber, p^3, veröffentlicht worden, 1890 p^{14}, 1892 p^4, 1885 das „Fajum-Fragment" PVindob G 2325 (s. 87–90) aus dem Umkreis des Neuen Testaments (G. Bickell, Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums, ZKTh 9 [1885] 498–504.560*).

[2] Rufin z.B. gibt in seiner lateinischen Übersetzung die Papias-Stelle wieder, ohne die λόγια zu erwähnen: *Matthaeus quidem scripsit Hebraeo sermone, interpretatus est autem ea quae scripsit unusquisque, sicut potuit.* Ähnliches behaupten: Irenäus, *haer.* III 1,1 (bei Euseb, h.e. V 8,2); Origenes, *in* Mt 1 (bei Euseb, h.e. VI 25, 4); Euseb, h.e. III 24,6; Ephraem, *comm. in* Diatess.; Hieronymus, *ep.* XX 5: *Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit.*

[3] Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, in: Kritische

Evangelium. Darunter wollte er nicht mehr „Orakel, Göttersprüche aus alter Zeit" verstehen entsprechend dem üblichen antiken Sprachgebrauch, sondern behauptete eine neue Bedeutung „Ausspruch, Spruch" und ist damit so erfolgreich gewesen, daß die Lexika dies seitdem als speziell christliche Verwendung des Wortes λόγιον notieren; das Fremdwort „Logion" ist zudem als üblicher Terminus in die Fachsprache eingegangen. Papias hingegen hatte den Jesusworten die Qualität von λόγια, verläßlichen „Göttersprüchen aus alter Zeit" geben wollen. Als solche bedurften sie der ἑρμηνεία, der Deutung bzw. Übersetzung, nicht anders als Orakel oder Offenbarungen, die in der Glossolalie (vgl. 1Kor 14,5.13) mitgeteilt werden.[4]

Das zweite der neuen „Logien" von POxy 654 erinnerte an einen bei Clemens von Alexandrien (* 140/150, † um 200) überlieferten Spruch aus dem Hebräerevangelium:[5]

ὁ θαυμάσας βασιλεύσει
καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται,

bzw. an dessen erweiterte Fassung, die Clemens ohne eine Quellenangabe zitiert:[6]

Clemens Alexandrinus	POxy 654[7]
	ἕως ἂν] εὕρῃ,
οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ,	μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν
εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται,	καὶ ὅταν εὕρῃ, [θαμβηθήσεται,
θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει,	καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει
βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαήσεται.	κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπαή]σεται.

Darum wurde POxy 654, mit ihm gelegentlich auch POxy 1, zunächst als Fragment des Hebräerevangeliums angesehen.[8]

Die Situation änderte sich schlagartig mit den Funden der koptischen Bibliothek von Nag Hammadi. Schon vor der Veröffentlichung

---

Gesamtausgabe I 8: Exegetische Schriften, hg. von H. Patsch, D. Schmid, Berlin 2001, 227–254; vgl. unten 266–270.

[4] Vgl. meinen Aufsatz Q: Sayings of Jesus or Logia? (übers. von R. McL Wilson), in: The Gospel behind the Gospels. Current Studies on Q, hg. von R.A. Piper, NT.S 75, 1995, 97–116, bes. 106–112.

[5] Strom. II 45,5.

[6] Strom. V 96,3 in der linken Spalte.

[7] POxy 654 Z.6–9, teilweise rekonstruiert von der Parallelfassung her, in der rechten Spalte.

[8] Vgl. H. Waitz, NTApo[2] 49 und die dort genannten Autoren; POxy 655 galt als „Fragment of a Lost Gospel".

des—heute als NHC II 2 bezeichneten—neuen Textes[9] wurde bekannt, daß POxy 1 und 654, aber auch POxy 655 griechische Fassungen von Teilen einer Schrift sind, die dort in ihrer *subscriptio* den Titel Thomasevangelium[10] (ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ) trägt.[11] Die Seitenzahl ια (= 11) am Kopf des Verso von POxy 1 läßt sich nun so erklären, daß dieses beidseitig beschriebene Blatt aus einem Codex stammt, der das Thomasevangelium vom Beginn an enthalten hat,[12] geschrieben bald nach 200. POxy 654, ein Einzelblatt aus einer Rolle von der Mitte des 3. Jh.s, Rückseite einer Grundstücksurkunde, erwies sich als griechische Fassung des Anfangs des Thomasevangeliums, und die acht Fragmente von POxy 655, Reste einer Papyrusrolle vom Anfang des 3. Jh.s, konnten mit Hilfe des koptischen Textes einander sinnvoller zugeordnet werden.

---

[9] Erstveröffentlichung: Faksimileausgabe von P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo I, Kairo 1956. 1959 folgten die drei parallelen Ausgaben mit gedrucktem koptischem Text und englischer, französischer bzw. deutscher Übersetzung, gemeinsam hg. von A. Guillaumont, H.-C. Puech, G. Quispel, W.C. Till und dem bereits verstorbenen Y. ʿAbd al Masîh; weitere Ausgaben: J. Leipoldt, Das Evangelium nach Thomas, TU 101, 1967; H. Koester, B. Layton, The Gospel according to Thomas, in: Nag Hammadi Codex II.2–7, hg. von B. Layton, NHS 20, 1989, 37–93; Appendix I Evangelium Thomae copticum, hg. von H.-G. Bethge, in: K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, Stuttgart ab [15]1996, 517–546; J. Schröter, H.-G. Bethge, Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: Nag Hammadi Deutsch I, GCS NF 8, 2001, 151–181.

[10] Dieser Titel in der üblichen Form εὐαγγέλιον plus κατά mit Angabe des Autors im Akkusativ ist für das Thomasevangelium gut belegt; vgl. jetzt auch Didymus von Alexandrien, EcclT I 8,3–5: Διὰ τοῦτο ὁ ἡμέτερος λόγος ἀπαγορεύει τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἀποκρύφων, ἐπεὶ πολλὰ ἐ[ψευ]δογραφήθη. καὶ γράψας τις ἐπέγραψεν αὐτὸ εὐαγγέ[λι]ον εἰ τύχοι κατὰ Θωμᾶν ἢ κατὰ Πέ[τρον].

[11] Rekonstruktionen der Papyri mit Hilfe des koptischen Textes: J.A. Fitzmyer, The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas, TS 20 (1959) 505–560 (aufgenommen in Alands Synopse ab [1]1964), überarbeitet in: ders., Essays on the Semitic Background of the New Testament, London 1971, 355–433; O. Hofius, Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr.1, 654 und 655, EvTh 20 (1960) 21–42.182–192; M. Marcovich, Textual Criticism on the Gospel of Thomas, JThS 20 (1969) 53–74; H.W. Attridge, The Greek Fragments, in: Nag Hammadi Codex II.2–7 (Anm. 9) 95–128 (aufgenommen in Alands Synopse ab [15]1996); vgl. auch meine Textausgabe: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit E. Schlarb, MThSt 59, 2000, 106–131.

[12] Das Verso hat dem koptischen Text von NHC II p. 86,16 bis 87,1 = 20 Zeilen entsprochen. Der vorausgehende Text umfaßt in NHC II p. 80,10 bis 86,15 208 Zeilen; umgerechnet auf den griechischen Text ergeben sich also 10 Seiten à ca. 20 Zeilen vor POxy 1 v, für das Thomasevangelium insgesamt ca. 35 Seiten.

Die insgesamt mit dem koptischen Thomasevangelium identische Abfolge der einzelnen Logien[13] sicherte die Zusammengehörigkeit der drei Papyri. Ihr Alter läßt auf eine Entstehung des Thomasevangeliums auf jeden Fall im 2. Jh. schließen. Die in Syrien und darüberhinaus bis nach Indien mit dem Apostel Thomas verbundenen Traditionen weisen auf eine Abfassung in diesem Raum, so daß für eine Rezeption in Ägypten noch einmal genügend Zeit eingeräumt werden muß. Daher ist die Entstehung des Thomasevangeliums in Syrien vor der Mitte des 2. Jh.s anzusetzen. Daß es später in Ägypten in die sich ausbildende Nationalsprache Koptisch übersetzt wurde, zeigt, wie der Text über mehrere Generationen hinweg rezipiert worden ist.

Die ersten Herausgeber haben das Thomasevangelium in 114 Logien unterteilt; das erinnert merkwürdig an die 114 Suren des Koran, zumal sich diese Zahl beim Thomasevangelium nur ergibt, wenn gegenüber dem überlieferten Text an drei Stellen „<Jesus sagte>" eingefügt wird, wodurch überhaupt erst die Logien 27,[14] 93 und 101 zu selbständigen Einheiten werden.[15] Vielleicht sah einer der ersten Herausgeber im Koran eine religionsgeschichtliche Analogie zum Thomasevangelium als einer Sammlung von einzelnen Offenbarungssprüchen?[16]

Seit der Veröffentlichung des koptischen Textes sind die griechischen Papyri etwas aus dem Blick geraten und werden weithin nur als fragmentarische Nebenüberlieferung des eigentlichen Thomasevangeliums wahrgenommen,[17] obwohl heute durchaus akzeptiert ist,

---

[13] Ausnahme: Logion 77b des koptischen Textes ist in POxy 1 r 2–9 direkt verbunden mit 30.

[14] Offenbar wegen POxy 1 v 4f: λέγει Ἰη(σοῦ)ς.

[15] Anders vor 94 und 95, wo Lücken im koptischen Text mit [ⲡⲉϫⲉ] ⲓⲥ bzw. [ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲥⲓ ⲓⲥ] aufgefüllt werden; berechtigt ist natürlich auch die Einfügung von „<Jesus sagte>" in 43 und 61, die keinen Einfluß auf die Zählung hat.

[16] Leider kann ich diese Vermutung nicht aus den frühen Veröffentlichungen zum Thomasevangelium belegen; ich wäre dankbar für jeden Hinweis. Die Nennung von Yassah ʿAbd al Masîh als verantwortlichem Mitherausgeber der Erstedition weist auf die Nationalisierungspolitik unter dem ägyptischen Präsidenten Nasser seit 1953; die europäischen Herausgeber haben in den „Vorbemerkungen" aber deutlich genug auf ihre Arbeiten hingewiesen. Zu den politischen Umständen der Publikation der Nag Hammadi Funde insgesamt vgl. J.M. Robinson, The Coptic Gnostic Library Today, NTS 14 (1967/68) 356–401; K. Rudolph, Die Gnosis, UTB 1577, ³1990, 40–59.

[17] Das ist z.B. zu beobachten in der in Anm. 9 genannten deutschen Übersetzung in GCS; auf die griechischen Texte wird nur verwiesen, sie werden nicht einmal für sich übersetzt. In der Einleitung heißt es sehr allgemein: „. . . daß mit den

daß Koptisch nicht die Originalsprache des Textes war, vielmehr eine Übersetzung aus dem Griechischen anzunehmen ist, nicht umgekehrt.[18] Die griechischen Fragmente zeigen jedoch eine Reihe von Besonderheiten, die es lohnen, nach dem eigenen Profil dieser älteren Textfassung zu fragen. Auf den koptischen Text kann dabei natürlich nicht verzichtet werden, schon wegen der Lücken im griechischen nicht. Doch darf in der Argumentation nicht einfach eine „Rückübersetzung" aus dem Koptischen eingesetzt werden, wo eine griechische Fassung fehlt; schon die Stücke, bei denen wir Vergleichsmöglichkeiten haben, zeigen mindestens Nuancen, wenn nicht Differenzen.[19]

Außerdem können zwei Kirchenväter-Zitate neu herangezogen werden. Die Suche nach solchen hatte bisher zu den bereits genannten Parallelen von Logion 2 bei Clemens von Alexandrien geführt und zu einer ausdrücklichen Zitierung des Thomasevangeliums bei Hippolyt (* vor 170, † 235), die aber doch nicht identisch ist mit Logion 4 in koptischer oder griechischer Fassung.[20] Nähe zu dem aus Clemens von Alexandrien bekannten Ägypterevangelium zeigen die Logien 22, 37 und 48, und für Logion 82 fand sich ein entsprechendes Jesuswort bei Origenes (* um 185, † ca. 253) und Didymus von Alexandrien (* 310 oder 313, † 398).[21] Darüberhinaus läßt sich nun aber—ebenfalls bei Didymus—eine griechische Fassung von Logion 7[22] nachweisen sowie eine von Logion 113[23] in der Überlieferung unter den Namen Macarius oder Simeon aus der zweiten Hälfte des 4. Jh.s.[24]

---

bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jh. publizierten Oxyrhynchus-Papyri 1; 654 und 655 Fragmente älterer Versionen dieser Schrift in griechischer Sprache vorliegen." (153) Ihr eigenes Recht bekommen sie jedoch in der NHS-Ausgabe (Anm. 9) und bei R. Valantasis, The Gospel of Thomas, New Testament Readings, London/New York 1997, 30, der sie für sich interpretiert (29–48).

[18] Das Gegenteil hatte anfangs vor allem G. Garitte behauptet: Les „logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit „Évangile de Thomas", Muséon 73 (1960) 151–173.

[19] Vgl. zu diesem Problem unten bei Anm. 171; auch Valantasis (Anm. 17) 4 geht zu schnell davon aus, daß dem koptischen Text eine andere griechische Fassung zugrunde gelegen habe.

[20] S.u. bei Anm. 82; vgl. außerdem die Parallele zu Logion 11b Hippolyt, *refut.* V 8,32: εἰ νεκρὰ ἐφάγετε καὶ ζῶντα ἐποιήσατε, τί, ἂν ζῶντα φάγητε, ποιήσατε;

[21] S.u. bei Anm. 58.

[22] S.u. bei Anm. 113.

[23] S.u. bei Anm. 61.

[24] Zu anderen Logien gibt es zwar Parallelen in frühchristlicher Literatur, vor

POxy 654

Der Beginn von POxy 654 wird erst durch den koptischen Text voll verständlich, denn der erweist ihn als eine Art Prolog für das ganze Evangelium:[25]

1 οὗτοι οἱ {οἱ}[26] λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοι οὓς ἐλά-]
λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα ὁ]
καὶ Θωμᾶ καὶ εἶπεν· [ὅστις ἂν τὴν ἑρμηνεί-]
αν τῶν λόγων τούτ[ων εὑρίσκῃ, θανάτου]
5 οὐ μὴ γεύσηται.

Dem ganzen wird damit eine Aussage über die Herkunft und die Bedeutung der folgenden λόγοι vorangestellt.[27] Gesprochen worden sind sie von Jesus, der hier wie im ganzen Evangelium nur mit seinem Namen, ohne jeglichen Titel,[28] eingeführt ist, in einer nicht näher bestimmten Vergangenheit (ἐλάλησεν). Die Apposition ὁ ζῶν wird kaum auf die Zeit seines Lebens zu beziehen sein, als wäre er jetzt tot; sie betont vielmehr, daß er gegenwärtig lebendig ist. Als Schreiber der Worte wird Thoma(s)[29] genannt, der aus den Zwölfer-Listen und vor allem aus dem Johannesevangelium bekannte Jünger;[30] in die Lücke davor paßt anders als im koptischen Text allein „Juda(s)",[31] nicht auch ΔΙΔΥΜΟC. „Thomas" ist zwar ein griechischer Eigenname, aber zugleich das aramäische bzw. syrische Wort für Zwilling (vgl. δίδυμος Joh 11,16; 20,24; 21,2). In den Thomas-Akten wird Thomas

---

allem in den kanonisch gewordenen Evangelien, aber z.B. auch für Logion 17 in 1Kor 2,9 und anderen Texten; dabei kann es sich jedoch einfach um Doppelüberlieferungen handeln, wie sie ja auch sonst begegnen.

[25] Die Rekonstruktionen stimmen so weitgehend überein, daß sich keine unterschiedlichen Interpretationen ergeben.

[26] Orthographisch korrigiert aus οι τοιοι οἱ (Diplographie οιοι und Itazismus οι für ου).

[27] Titel antiker Schriften erscheinen regelmäßig in der *subscriptio*, nicht unbedingt auch in der *inscriptio*; deshalb ist vor Z.1 nicht εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν zu erwarten.

[28] Vgl. zur kritischen Distanz gegenüber solchen Titeln Logion 13. Allenfalls zu nennen wären im Thomasevangelium „Menschensohn" in 86 und „Sohn" in 37 und 44, beides im Anschluß an traditionelle Sprache.

[29] Daß der Name hier ohne die übliche griechische Personalendung ς erscheint, hat die Interpretation vor der Entdeckung des koptischen Gesamttextes erschwert, da die Form zumeist als Dativ verstanden wurde.

[30] Vgl. Mk 3,18/Mt 10,3/Lk 6,15/Apg 1,13; Joh 11,16; 14,5; 20,24–29; 21,2.

[31] Vgl. den Codex Syrus Sinaiticus in Joh 14,22.

so zu dem Zwillingsbruder Jesu namens Judas,[32] und damit zu seinem „Doppelgänger".

Ein vergleichbarer Verweis auf einen Schreiber findet sich im Johannesevangelium, dort ist es der „Jünger, den Jesus lieb hatte" (21,24): οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, mit einer anschließenden Versicherung, daß „wir" wissen, daß sein Zeugnis wahr ist. Die Niederschrift durch einen der Jünger bedeutet offenbar Sicherung von Überlieferung; als Schreiber der Worte Jesu autorisiert Judas Thomas eine bestimmte Fassung des Evangeliums. Weder er noch der „Lieblingsjünger" werden aber zu Ich-Erzählern wie Petrus im Petrusevangelium; von ihnen ist jeweils in dritter Person, nicht in erster die Rede. In Joh 21,24 zeichnet für den Text verantwortlich die unbestimmte Gruppe der „wir"; im Thomasevangelium bleiben diejenigen ungenannt, die im Prolog seine Entstehung beschreiben und dann die Worte offenbar machen, die sie als bisher verborgen bezeichnen.

Noch zum Prolog gehört ein Hinweis zum Umgang mit den Worten des lebendigen Jesus:[33] Als „verborgene Worte" sind sie auf Deutung (ἑρμηνεία) angewiesen, um Heil zu wirken.[34] Sie gelten also prinzipiell als in ihrem wörtlichen Sinn nicht verständlich. Eine Deutung wird ihnen jedoch nicht gleich mitgegeben, sondern soll erst gefunden werden.[35] Im Markusevangelium hingegen läßt der Evangelist in 4,13–20 oder 7,17–23 Jesus selbst seinen unverständigen Jüngern Auslegungen seiner Worte 4,3–9 bzw. 7,15 geben, die Modellcharakter haben und sie anleiten, alle seine Worte zu verstehen.[36] Im Unterschied zu der eingangs erwähnten Äußerung von Papias über Matthäus

---

[32] Vgl. den Bruder Jesu namens Judas Mk 6,3/Mt 13,55.

[33] Vergleichbares fehlt in Joh 21,24f; vgl. aber die Aussage über das Ziel des geschriebenen Evangeliums in Joh 20,31, formuliert in der Form eines Finalsatzes als Anrede an eine Gruppe in der 2. Person des Plurals „ihr", nicht als wörtliche Rede eines Autors.

[34] Erst der koptische Gesamttext ermöglicht diese Rekonstruktion. Der Bezug auf Joh 8,51 lag beim griechischen Text von POxy 654 Z.4f nahe; nun aber geht es nicht wie dort um das Halten der Worte Jesu, sondern um ihre Deutung.

[35] Zu den vermutlich erst viel späteren „Hermenien" in Handschriften des Neuen Testaments vgl. B.M. Metzger, Greek Manuscripts of John's Gospel with ‚Hermeneia', in: Text and Memory (FS A.F.J. Klijn), Leiden 1988, 162–169; E. Schlarb, Hermenien. Rätselhafter Umgang mit dem (Johannes-) Evangelium, in: Text und Geschichte (FS D. Lührmann), hg. von S. Maser, E. Schlarb, MThSt 50, 1999, 181–207.

[36] Vgl. meinen Kommentar: Das Markusevangelium, HNT 3, 1987, 78–92 bzw. 124–129.

haben die Worte Jesu im Thomasevangelium nicht den Charakter von λόγια im strengen Sinne als „Göttersprüche aus alter Zeit". Wie dort geht es aber entscheidend um ihre ἑρμηνεία.

Die drei Verbformen des Prologs stehen jeweils im Aorist, das ist nicht eigentlich ein Erzähltempus; sie führen zurück in eine Vergangenheit ohne Angaben über Zeit und Ort oder andere Umstände. Syntaktisch handelt es sich um einen Nominalsatz οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀπόκρυφοι, dem ein Relativsatz untergeordnet ist, der zwei kurze Aussagen enthält über Jesus als den Sprecher und Judas Thomas als den Schreiber dieser λόγοι ἀπόκρυφοι. Darauf folgt ein neuer Aussagesatz mit der Verbalform εἶπεν. Subjekt von εἶπεν kann nach dem Zusammenhang sowohl Thomas als auch Jesus sein. Die Vergangenheitsform ⲡⲉϫⲁϥ im koptischen Text an dieser Stelle entspricht derjenigen, die im folgenden stereotyp zur Einführung dessen gebraucht wird, was Jesus (ge)sagt (hat);[37] in den griechischen Papyri hingegen steht dort, wo der Text erhalten ist, dann immer das Präsens λέγει[38] im Unterschied zum Aorist εἶπεν des Prologs. Daher ist in Z.3 nicht ein erstes Wort Jesu parallel den folgenden gemeint, sondern eine grundsätzliche Aussage des Schreibers Thomas über den Umgang mit diesen Worten, als er sie aufschrieb.[39] Daß die Worte Jesu dann jeweils mit dem Präsens λέγει eingeleitet werden, läßt eine Differenz zwischen der vergangenen Zeit, in der er geredet und Thomas geschrieben hat, und der Gegenwart derjenigen, die dies lesen oder hören, gar nicht erst aufkommen, sondern macht seine Worte zeitlos und unmittelbar diejenigen ansprechend, die sie zu ihrer Zeit lesen oder hören.[40]

Mit seinem Behauptungssatz hatte Thomas indirekt dazu aufgefordert, die Deutung der Worte Jesu zu suchen. Nichts anders besagt

---

[37] ⲡⲉϫⲁϥ bzw. ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ̄.

[38] POxy 654 Z.9.27.36; POxy 1 v Z.4.11 r Z.(2).9.15.20; POxy 655 I Z.21 II Z.(2). In der deutschen Übersetzung der GCS-Ausgabe (Anm. 9) wird dies verwischt mit der an sich natürlich nicht unzutreffenden Begründung: „ⲡⲉϫⲉ kann auch mit ‚sprach' übersetzt werden. Bei rahmenlosen Sprüchen ist die präsentische Übersetzung vorzuziehen" (164, Anm. 35).

[39] Leider hat sich aber die Bezeichnung als „Logion 1" so durchgesetzt, daß sie kaum noch korrigierbar scheint angesichts der Konsequenzen für die Numerierung der übrigen Logien; Leipoldt (Anm. 9) 21 hatte aus diesem Grund die Zählung der *editio princeps* geändert, aber ohne Erfolg.

[40] Dieses Phänomen, das auch im Markusevangelium begegnet, sollte nicht mit Hilfe der Kategorie *praesens historicum* stillschweigend in Vergangenheitsformen umgesetzt werden; vgl. meinen Kommentar (Anm. 36) 9.

eigentlich auch das nun folgende erste Wort Jesu (Logion 2) in einem Imperativ der dritten Person des Singulars. Es war bereits oben neben seiner Parallele bei Clemens von Alexandrien in Stichen gedruckt worden; jetzt erscheint es noch einmal in den rekonstruierten Zeilen des Papyrus:[41]

5 [λέγει Ἰη(σοῦ)ς·]
μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἂν]
εὕρῃ, καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβηθήσεται, καὶ θαμ-]
βηθεὶς βασιλεύσει, κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπαή-]
9 σεται.

Die koptische Fassung beschreibt fünf Schritte, einen mehr als hier: suchen—finden—erschüttert werden—sich wundern—herrschen; gegenüber der griechischen fehlt jedoch die Ruhe als das letztlich angestrebte Ziel. Das vergleichbare Wort Q 11,9f[42] setzt die Erfahrung erfolgreichen Bittens, Suchens und Anklopfens ein, um zu Gebetsbitten an den himmlischen Vater zu motivieren; in gnostischer Interpretation aber wurde es zu einem zentralen hermeneutischen Grundsatz, daß Auslegung vorgegebener Überlieferung nie abgeschlossen und deshalb letztlich auch nicht verbindlich fixierbar sein könne.[43] Der Beginn des Logions 2 ist als Prohibitiv kategorisch formuliert,[44] auf keinen Fall mit dem Suchen aufzuhören, bevor man gefunden hat. Ein Objekt des Suchens bzw. Findens wird nicht genannt; vom Kontext her geht es aber zunächst um die ἑρμηνεία der Worte Jesu. Der „lebendige Jesus" bestätigt mit seinem eigenen Wort also, was Thomas zuvor im Prolog gesagt bzw. geschrieben hatte; das Ziel der endgültigen Erlösung ist nun als „Ruhe"[45] bestimmt.

Das zweite Jesuswort (Logion 3) ist mit dem vorangehenden über die Stichwörter βασιλεία/βασιλεύειν und εὑρίσκειν verbunden.[46] Es

[41] Auch hier gibt es bei der Rekonstruktion nur geringe Differenzen ohne Auswirkungen auf die Interpretation.

[42] Vgl. auch die Gleichnisse vom Suchen und die Logien 92 und 94 des Thomasevangeliums sowie das verwandte Agraphon αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται unten 217.

[43] Vgl. K. Koschorke, „Suchen und Finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, WuD 14 (1977) 51–65.

[44] Die Form μὴ παυσάσθω entspricht freilich nicht klassischer Grammatik, die einen Konjunktiv erfordern würde.

[45] Vgl. ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ in den Logien 50, 51, 60, 90; vgl. oben 115.

[46] Das ist in der koptischen Fassung noch deutlicher, da dort Logion 2 mit dem

beginnt mit der Wiedergabe einer mittels Ironie als unsinnig erwiesenen Meinung (Z.9–15), der dann die richtige Position entgegengestellt wird (Z.15f) einschließlich ihrer positiven (Z.16–19) und ihrer negativen (Z.19–21) Konsequenzen:

λέγει Ἰ[η(σοῦ)ς· ἐὰν]
οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς[47] [εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ]
ἡ βασιλεία ἐν οὐρα[νῷ, ὑμᾶς φθήσεται]
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ· ἐὰν δ' εἴπωσιν ὅ-]
τι ὑπὸ τὴν γήν ἐστ[ιν, εἰσελεύσονται]
οἱ ἰχθύες τῆς θαλά[σσης προφθάσαν-]
τες ὑμᾶς· καὶ ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ]
ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι [κἀκτός. ὃς ἂν ἑαυτὸν]
γνῷ, ταύτην εὑρή[σει, καὶ ὅτε ὑμεῖς]
ἑαυτοὺς γνώσεσθ[ε,[48] εἴσεσθε ὅτι υἱοί]
ἐστε ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ ζ[ῶντος· εἰ δὲ μὴ]
γνώσ<εσ>θε ἑαυτούς, ἐν [πτωχείᾳ ἐστὲ]
καὶ ὑμεῖς ἐστε ἡ πτω[χεία.]

Vergleichbar sind Warnungen vor Verführern und ihren falschen Parolen in Mk 13,21 parr., vor allem in Lk 17,20f. Dort jedoch geht es immer um den Zeitpunkt, wann die βασιλεία kommt, nicht um ihren Ort.[49] „Reich" und „Himmel" in βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu verbinden, ist eine spezielle Wendung des Matthäusevangeliums und der sich daraus entwickelnden Sprachtradition. Diese wird nun zunächst wörtlich genommen als „Reich *im* Himmel"[50] und dann *ad absurdum* geführt mit dem Hinweis auf die Vögel, deren Reich der Himmel ist.[51] Auffällig unbestimmt bleibt die Bezeichnung der Vertreter solcher Redeweise als οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς; das Verbum ἕλκω soll hier sicherlich in einem negativen Sinn von „schleppen, zerren"[52] zu verstehen sein, und gemeint sind Vertreter einer anderen, z.B. einer matthäisch redenden Position.

Motiv des „Herrschens" schließt. Die Rekonstruktion von Logion 3 wird im folgenden diskutiert werden müssen, soweit die Interpretation davon betroffen ist.

[47] Orthographisch korrigiert vom koptischen Text her aus ἡμᾶς (Itazismus?).

[48] Orthographisch korrigiert aus γνώσεσθα[ι.

[49] Vgl. zu Logion 113 unten bei Anm. 61.

[50] Vgl. jedoch die entsprechenden Wendungen im Matthäusevangelium, vor allem im „Vaterunser" Mt 6,10.

[51] Trotzdem sprechen die Logien 20, 54 und 114, wo leider ein griechischer Text fehlt, von dem „Reich der Himmel" (ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ).

[52] Vgl. etwa Apg 21,30.

Das parallel dazu formulierte zweite Beispiel vollendet die Persiflage; von einem „Reich unter der Erde" zu sprechen, das dann den Fischen gehörte, wäre noch lächerlicher als das „Reich im Himmel". Die koptische Übersetzung ist stimmiger, wenn sie mit dem griechischen Fremdwort ϩⲛ̄ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ „im Meer" bietet (p. 80,23f); der griechische Text deutet aber bereits auf die Erde selber als den Ort des Reiches, wenn sich diese Antwort auch erst am Ende des Evangeliums ergibt (113).[53] Die Wiedergabe der „richtigen" Position in Logion 3 hingegen stimmt im wesentlichen mit Lk 17,21 überein. Daher läßt sich der griechische Text mit Hilfe dieser Stelle rekonstruieren:[54]

POxy 654 Z.15f	Lk 17,21
καὶ ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ]	ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ
ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι [κάκτός.	ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.

Im koptischen Text von Logion 3 fehlt freilich ein Äquivalent zu τοῦ θεοῦ, wie sich überhaupt die Verbindung „Reich *Gottes*" im koptischen Thomasevangelium nirgends findet, nur „Reich des Vaters",[55]—nach Logion 3 eigentlich inkonsequent—„Reich der Himmel"[56] und wie an dieser Stelle allein „Reich" ohne zusätzliche Bestimmung.[57]

In der griechischen Überlieferung des Thomasevangeliums läßt sich jedoch die Verbindung βασιλεία τοῦ θεοῦ durchaus nachweisen. Im Logion 27 heißt es in POxy 1 v Z.6–8: οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θ(εο)ῦ, nicht wie im koptischen Text einfach „werdet ihr das Reich nicht finden". In Logion 82 steht zwar wie in der koptischen Fassung auch in der griechischen und in der lateinischen[58] allein „Reich":

---

[53] S.u. bei Anm. 61.

[54] Fitzmyer (Anm. 11) 376f, ihm folgend Attridge (Anm. 11) 114.

[55] ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ vor allem in den Gleichnissen 57, 76, 96–98 sowie in 99 und 113.

[56] Vgl. oben Anm. 51; so rekonstruiert Hofius (Anm. 11) 30f.

[57] Logien 3, 22,27, 46, 49, 82, 107, 109, 113.

[58] Die neu gefundene koptische Parallele im Gospel of the Savior (UBE, PBerol 22220) p. 107 Z.43–48 enthält den Bezug auf das Reich nicht, dort heißt es: „ist weit entfernt vom Leben"; C.W. Hedrick, P.A. Mirecki, Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa/CA 1999, 22 und 41; P. Nagel, „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung"—zur Herkunft und Datierung des „Unbekannten Berliner Evangeliums", ZNW 94 (2003) 215–257, bes.232–234.

ὁ ἐγγύς μου	*qui iuxta me est,*
ἐγγὺς τοῦ πυρός·	*iuxta ignem est,*
ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ	*qui longe est a me,*
μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας.[59]	*longe est a regno.*[60]

Doch gibt es noch einen weiteren, bisher noch nirgends beachteten Beleg für „Reich Gottes", eine Parallele zu Logion 113 (und 3) in den Reden des Macarius/Simeon (35,5):[61]

ὡς φησιν ὁ κύριος·
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ χαμαὶ ἥπλωται καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἐμβλέπουσιν αὐτήν.
καὶ πάλιν·
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστι.

Das erste der beiden ohne Quellenhinweise angeführten Zitate—„Das Reich Gottes ist ausgebreitet auf Erden, und die Menschen sehen es nicht"—entspricht dem Schlußsatz des koptischen Logions 113,[62] nur steht dort „Reich des Vaters" (ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ), nicht wie hier „Reich Gottes". Das zweite gibt Lk 17,21 wieder, erinnert damit aber auch an Logion 3 des Thomasevangeliums, wenn auch der vom koptischen Text her ergänzte Zusatz [κἀκτός] fehlt.

Die Verbindung „Reich *Gottes*" fehlt also zwar völlig in der koptischen Überlieferung des Thomasevangeliums, keineswegs jedoch in der griechischen. Die Lücke in POxy 654 Z.15 läßt sich daher mit Recht zu ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] ergänzen.[63] Etwas fraglicher bleibt angesichts des Macarius-Textes die übliche Rekonstruktion κἀκτός

---

[59] Didymus von Alexandrien, in Psalmos 88,8 (PG 39, 1488D bzw. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung II, hg. von E. Mühlenberg, PTS 16, 1977, 168).

[60] Origenes, *hom. in Jer.* III 3 (hg. von W.A. Baehrens, GCS 33, 1925, 312).

[61] Makarios/Simeon, Reden und Briefe II. Die Logoi B 30–64, hg. von H. Berthold, GCS, 1973, 43; der Hinweis auf das Thomasevangelium steht in der Ausgabe selber. Zu der komplizierten Überlieferung teils unter dem Namen Macarius, teils Simeon vgl. den Artikel von K. Fitschen, LACL[3] 467f.

[62] Die dadurch überholte griechische Übersetzung von H. Greeven, Synopse der drei ersten Evangelien, Tübingen 1981, 173, zeigt die Problematik eines direkten Rückschlusses vom koptischen Text auf den griechischen: ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἐστρωμένη ἐστιν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐ βλέπουσιν αὐτήν, würde in deutscher Übersetzung mit Ausnahme von „des Vaters" nicht anders lauten als eine Übersetzung des Macarius-Textes und hat doch einen anderen griechischen Wortlaut; als „*Rück*übersetzung" (vgl. Anm. 171) erscheint derselbe griechische Text in Alands Synopsis[15] 545.

[63] In POxy 654 gibt es kein Beispiel für eine eventuelle verkürzte Schreibung von θεός als *nomen sacrum* wie θ(εο)ῦ in POxy 1 v Z.8.

vom koptischen Text her als Opposition zu ἐντὸς ὑμῶν; da sie aber abweicht vom bekannten Text Lk 17,21, ist sie wohl als *lectio difficilior* gerechtfertigt.[64] In Z.17 bezieht sich ταύτην εὑρή[σει zurück auf das Nomen βασιλεία von Z.15; das entspricht der Verbindung „das Reich (Gottes) finden" in 27 und 49.[65] Das Stichwort εὑρίσκειν erinnert an beide vorausgehende Logien, „die βασιλεία zu finden" speziell an βασιλεύειν in Logion 2: Wer das Reich Gottes findet, kommt also selber zur Herrschaft und hat—im Rückblick auf das, was Thomas zu Beginn gesagt hatte,—auch die Deutung der Worte des lebendigen Jesus gefunden.[66] Das entspricht einerseits dem platonischen Ideal der Herrschaft der Weisen, wie es bei Philo von Alexandrien oder in Weish 6,20[67] angesprochen ist. Das Finden des Reiches ist aber vor allem Folge der Selbsterkenntnis; daher liegt bei βασιλεύειν andererseits auch der Gedanke nahe, daß „Selbstbeherrschung" als Kontrolle über die Affekte zur höchsten Art von Herrschaft gehört.[68]

Im koptischen Text hingegen fehlt ein solcher Rückbezug auf die βασιλεία; wie im griechischen finden sich jedoch ebenfalls Verben des Erkennens. Das Satzgefüge besteht aus zwei antithetischen Konditionalsätzen, in die sich auch die Reste von Z.16–21 des POxy 654 fassen lassen trotz der Unterschiede im Wortlaut, so daß sich zunächst in Z.16f ein direkter Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Finden des Reiches ergibt, der in Z.17–19 noch einmal in der Weise wiederholt wird, daß Selbsterkenntnis zur Vergewisserung der Gotteskindschaft[69] führt; die altbekannte Forderung des γνῶθι σαυτόν ist mit den Themen des Reiches Gottes und der Gotteskindschaft verbunden. Auf der Gegenseite wird in den Z.19–21 sehr viel kürzer die Folge eines Verfehlens der Selbsterkenntnis beschrieben. Als Gegenbegriff zu βασιλεία erscheint hier πτωχεία,[70] Herrschaft korrespondiert dem Reichtum, Armut der Knechtschaft.[71]

---

[64] Im Thomasevangelium ist ἐντὸς ὑμῶν dann zu übersetzen: „ist *in* euch"; vgl. Anm. 74.

[65] Vgl. das „Suchen" (Luther: „trachten nach") des Reiches Q 12,31; doch fehlt entsprechendes in Logion 36 (POxy 655 col. I Z.11–17), vgl. unten bei Anm. 157.

[66] Strukturell vergleichbar ist dem die Aussage über das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ in Mk 4,11; vgl. meinen Kommentar (Anm. 36) 85f.

[67] Ἐπιθυμία σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

[68] In der deutschen Sprache wird das dazu gehörige Adjektiv mit dem Passiv „beherrscht" ausgedrückt; die Opposition „unbeherrscht" meint gerade nicht „frei", sondern „unfrei", weil beherrscht von Affekten.

[69] Vgl. Q 6,35b mit Hintergrund in der Weisheitstheologie.

[70] Vgl. die rhetorischen Fragen 1Kor 4,8 ἤδη ἐπλουτήσατε, χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε.

[71] Vgl. Logion 81; vgl. auch Logion 29: der Gegensatz von Armut (πτωχεία dort

Insgesamt ergibt sich also in Logion 3 nach dem imperativischen Auftakt in 2 eine längere grundsätzliche Aussage über die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Damit wird—kaum anders als im Markus- und im Matthäusevangelium—die Darstellung der Verkündigung Jesu eröffnet.[72] Zuvor wird jedoch ein räumliches Verständnis des Reiches abgewehrt, wie es bei der matthäischen Wendung βασιλεία τῶν οὐρανῶν möglich scheinen mag. Indem das Finden des Reiches Gottes in die Selbsterkenntnis verlegt und damit zum βασιλεύειν im Sinne von „Selbstbeherrschung" wird, entfällt alle zeitliche Perspektive, die bei Markus und Matthäus und auch in Q 10,9 in dem Perfekt[73] ἤγγικεν angesprochen ist. An ihrer Stelle findet sich ἐντὸς ὑμῶν, zusammen mit dem komplementären κἀκτός eine lokale Bestimmung des Reiches.[74]

Die Verbindung des vorletzten Logions 113 mit Logion 3 bei Macarius/Simeon lenkt den Blick darauf, daß das Thema „Reich Gottes" das ganze Thomasevangelium umschließt. Am Ende der Verkündigung Jesu steht wie bei Markus und Matthäus die Frage nach dem Zeitpunkt;[75] sie wird in Logion 113 aber als solche abgewehrt zugunsten der räumlichen Aussage, daß das Reich Gottes auf der Erde ausgebreitet ist, die Menschen es dort jedoch nicht sehen. Auch zwischen dem Anfang und diesem Ende ist immer wieder vom „Reich" die Rede—im Thomasevangelium begegnet das Wort sogar häufiger als im Markusevangelium und in der Logienquelle Q.[76] In der traditionellen Verbindung „eingehen in das Reich" (22, 99, 114) findet es sich ebenso wie in der Einleitungsformel von Gleichnissen

---

im griechischen Text POxy 1 r Z.1) und Reichtum parallel zu dem von Geist und Fleisch/Leib.

[72] Vgl. Mk 1,15/Mt 4,17.

[73] Dieses zeigt an, daß die βασιλεία von der Vergangenheit Jesu her nahe ist.

[74] Angemessen wäre hier also durchaus Luthers Übersetzung von Lk 17,21 „das Reich Gottes ist *inwendig in* euch", die eine so erhebliche Wirkungsgeschichte im Pietismus und darüber hinaus gehabt hat. In den Revisionen des Luthertextes ist daraus geworden „das Reich Gottes ist *mitten unter* euch"; der Zusatz in der katholischen „Einheitsübersetzung" „(schon) mitten unter euch" macht die auch in der Lutherrevision gemeinte zeitliche Komponente deutlich, deren Betonung auf die Arbeit von J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen ^{2}1900, Nachdruck 1964, 85f, zurückgeht (vgl. unten 277f). Vgl. demgegenüber die zentrale Bedeutung dieses Textes Lk 17,21 in der ursprünglichen Fassung der Lutherübersetzung für A. von Harnacks „Wesen des Christentums" (s.u. 274–276).

[75] Vgl. Mk 13,21/Mt 24,23.

[76] Vgl. J.M. Robinson, The Pre-Q-Text of the (Ravens and) Lilies. Q 12:22–31 and POxy 655 (*Gos.Thom.* 36), in: Text und Geschichte (FS D. Lührmann), hg. von S. Maser, E. Schlarb, MThSt 50, 1999, 143–180, hier 178.

„das Reich ist gleich . . .“ (20, 57, 76, 96–98, 107, 109),[77] neu ist die Verbindung „das Reich finden“.[78]

Logion 4 ist vielleicht am ehesten zu verstehen als Beispiel für den Sinn des in Logion 2 geforderten unaufhörlichen Suchens; selbst ein uralter Mensch kann noch von einem gerade erst geborenen Baby lernen:[79]

21 [λέγει Ἰη(σοῦ)ς]
οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος πλήρης ἡμε-]
ρῶν ἐπερωτῆσαι[80] πα[ιδίον ἑπτὰ ἡμε-]
ρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς ζωῆς καὶ ζή-]
25 σεται.[81] ὅτι πολλοὶ ἔσονται π̣[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ]
οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, καὶ[εἰς ἓν καταντήσου-]
σιν.

Zum ersten Teil dieses Logions gibt es eine Parallele bei Hippolyt. In seiner Darstellung der Naassener verweist er auf deren Benutzung des Thomasevangeliums und gibt ein Zitat wieder, das vor der Entdeckung des Textes aus Nag Hammadi der einzige bekannte Inhalt dieses Evangeliums war:[82]

> περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἑτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.

Die Übereinstimmung geht aber kaum über die Zahl 7 hinaus—ein extremes Beispiel für den häufig beobachteten Unterschied zwischen Zitat und handschriftlicher Überlieferung eines Textes.

In Z.25–27 ist mit ὅτι eine Begründung angefügt, in der die Unterschiede zwischen alt und jung relativiert erscheinen. Vergleichbar sind dem für den ersten Teil Mk 10,31 und seine synoptischen Parallelen. Dort ist das Futur ἔσονται jedoch auf die endzeitliche Umkehrung irdischer Rangfolgen bezogen, während hier eine solche eschatologische Perspektive fehlt; vielmehr werden die bestehenden Unterschiede in der Einheit aufgehoben, ein Thema, das sich durch

---

[77] Gegenüber Q 10,9 fällt auf, daß die Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes in Logion 14 fehlt; dort geht es aber auch eigentlich nicht um Mission.

[78] Vgl. oben bei Anm. 65.

[79] Die Rekonstruktion des griechischen Textes bereitet keine größeren Schwierigkeiten, da der koptische Text sehr nahe beim griechischen liegt.

[80] Orthographisch korrigiert aus επερωτησε.

[81] Orthographisch korrigiert aus ζησετε.

[82] *Refutatio* V 7,20, hg. von M. Marcovich, PTS 25, 1986, 147.

das ganze Thomasevangelium hindurchzieht bis zum letzten Logion 114.

Logion 5 ruft mit einem Imperativ, rekonstruiert als Aorist γνῶθι, erneut zur Erkenntnis auf:

λέγει Ἰη(σοῦ)ς· γ[νῶθι τὸ ὂν ἔμπροσ-]
θεν τῆς ὄψεως σοῦ, καὶ [τὸ κεκαλυμμένον]
ἀπό σου ἀποκαλυφ<θ>ήσετ[αί σοι· οὐ γάρ ἐσ-]
30 τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται]
καὶ τεθαμμένον[83] ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται.]

Die Rekonstruktion τὸ ὄν nimmt ein neutrisches Verständnis des koptischen Textes an; ein grammatisch ebenso mögliches maskulines (τὸν ὄντα) würde wie in 91 den Sprecher Jesus zum Objekt der Erkenntnis machen, doch ist hier ein Rückbezug auf die bisherigen Logien vorzuziehen. Variiert erscheint erneut das Thema von Verborgenheit und Offenbarung. Die Begründung nimmt in Z.29f ein auch aus der synoptischen Tradition bekanntes Wort auf. In Mk 4,22/Lk 8,17 ist es auf die Deutung von Gleichnissen bezogen, in Q 12,2 hingegen auf die Verkündigung, in der die Botschaft in die Öffentlichkeit gebracht werden soll. Parallel dazu steht in Z.31 eine auch von einer Leichenbinde aus Oxyrhynchus[84] bekannte Aussage, in der „begraben" und „auferweckt werden" „verborgen sein" und „offenbar werden" entsprechen.

Die Logien 6 und 7 waren in POxy 654 offenbar nicht voneinander getrennt,[85] denn in Z.39f ist kein Platz für ein dem koptischen **ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ** entsprechendes λέγει Ἰη(σοῦ)ς. Die Rekonstruktion des griechischen Textes stellt sich schwieriger dar als bisher, weil der untere Rand von POxy 654 erreicht wird. Glücklicherweise bietet aber ein anderer Fund die Möglichkeit, den griechischen Text von Logion 7 aus den Buchstabenresten von Z.40–42 zu ergänzen.

[ἐξ]ετάζουσιν αὐτὸν ο[ἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ]
[λέ]γο̣υ̣σ̣ι̣ν· πῶς νηστεύ[σωμεν καὶ πῶς προσ-]
[ευξώμ]εθα καὶ πῶς [ἐλεημοσύνην ποιή-]

---

[83] Orthographisch korrigiert aus θεθαμμένον.

[84] Vgl. H.-C. Puech, NTApo[3] I 216f: λέγει Ἰησοῦς· οὔκ ἐστιν τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγερθήσεται.

[85] „*Paragraphus signs*, in the form of a horizontal rule (—), appear after each of the first five sayings", gibt Attridge (Anm. 11) 98 an; daher ist die Wiedergabe eines solchen Strichs nach Z.40 (in seiner Ausgabe 116), also nach dem *6.* Logion, irreführend.

35 [σωμεν κ]αὶ τί παρατηρήȩ[ωμεν περὶ τῶν βρω-]
[μάτω]ν; λέγει Ἰη(σοῦ)ȩ· [μὴ ψεύδεσθε καὶ ὅ-]
[τι μισ]εῖτε[86] μὴ ποιεῖṭ[ε· πάντα γὰρ ἔμπρο-]
[σθεν τ]ῆȩ ἀληθ[ε]ίας ἀν[αφαίνεται· οὐδὲν]
[γάρ ἐστι]ν ἀ[π]ọ̣κεκ̣ρ̣[υμμένον ὃ οὐ φανερὸν]
40 [ἔσται· μα]κάρι[ός] ἐστιν [ὁ λέων ὃν φάγεται]
[ἄνθρωπος καὶ ὁ λέ]ῳν ἔστ̣ạ̣[ι ἄνθρωπος καὶ]
[οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ] ὃ̣ṇ̣ [φάγεται λέων.]

Zum ersten Mal wird Jesus angesprochen. Das Verbum ἐξετάζειν gehört nicht zur gewohnten Sprache der Jesusüberlieferung;[87] wie λέγει Ἰη(σοῦ)ȩ steht es im Präsens im Unterschied zur Vergangenheitsform des koptischen Textes.[88] Die Frager werden als o[ἱ μαθηταὶ αὐτοῦ] eingeführt. Diese Rekonstruktion ergibt sich daraus, daß im koptischen Text (ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ) das griechische Wort μαθητής unübersetzt übernommen ist wie an mehr als zwanzig weiteren Stellen auch.[89] Damit liegt das Thomasevangelium umgerechnet auf den Umfang des Textes statistisch in etwa bei Matthäus (72mal), Markus (46mal) und Johannes (78mal). Das mag zwar nicht verwundern, doch werden andererseits in der Logienquelle Q diejenigen, die bei Jesus sind, niemals mit diesem Begriff aus der Welt der Schule bezeichnet;[90] sie sind dort diejenigen, die nachfolgen (ἀκολουθεῖν). Das griechische Maskulinum μαθητής kann auch inklusiv gebraucht werden.[91] Das ist im Matthäusevangelium sicherlich nicht im Blick; hier im Thomasevangelium (61)[92] hingegen bezeichnet sich Salome unwidersprochen als Jünger(in) Jesu (ⲧⲉⲕⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ).[93] Als wie ungewöhnlich das dennoch empfunden wird, zeigt Logion 114, wenn

---

[86] Orthographisch korrigiert aus μισειται.

[87] Vgl. Joh 21,12; EvMar PRyl 463 r Z.12.

[88] Ein vergleichbares Präsens ebenfalls am Beginn von 37 (POxy 655 fr. b I Z.17), der einzigen sonst erhaltenen szenischen Rahmung in der griechischen Textüberlieferung: λέγ̣ọ̣υ̣σ̣ι̣ν̣ αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Zum sogenannten *praesens historicum* s.o. Anm. 40.

[89] Entsprechender griechischer Text ist leider nur in 37 erhalten.

[90] Das Wort μαθητής findet sich nur in dem sprichwortartigen Satz Q 6,40 οὐκ ἔστιν ὁ μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον. Die üblichen deutschen und englischen Übersetzungen mit „Jünger" bzw. „disciple" lassen den Hintergrund der Schule verschwinden und suggerieren einen speziellen Sprachgebrauch.

[91] Vgl. aber die Bildung μαθήτρια (klassisch μαθητρίς) Apg 9,36; EvPetr 50.

[92] Der Text ist durch den Ausfall der Redeeinführungen etwas kompliziert, im Sinn aber klar. Der koptische Feminin-Artikel ⲧ setzt freilich nicht unbedingt einen griechischen voraus.

[93] Vgl. dazu E. Mohri, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts, MThSt 63, 2000, 193f.

Maria auch nach Jesu eigener Aussage nur bleiben darf, sofern sie männlich wird.[94]

Aus den erhaltenen Resten des griechischen Textes der Z.33f lassen sich zunächst drei jeweils mit πῶς eingeleitete Fragen in der 1. Person des Plurals rekonstruieren, wobei ich als Modus gegen die meisten Ausgaben[95] nicht den Indikativ des Futurs, sondern den Konjunktiv des Aorists eingesetzt habe. Der koptische Text hat eine andere syntaktische Struktur, gibt aber die drei Verben vor: ⲛⲉⲥⲧⲉⲩⲉ als Fremdwort, ⲯⲁϩⲁ („beten") und—wieder unter Aufnahme eines Fremdworts—† ⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ. Dieselbe Trias begegnet noch einmal in Logion 14, Beten und Fasten zusammen ohne Almosen in 27 und 104. Schon diese Häufigkeit zeigt die Bedeutung des Themas für das Thomasevangelium.

Daß Jesus selber nicht gefastet hatte, ist die Voraussetzung der Geschichte Mk 2,18–22 parr., die begründet, warum bestimmte christliche Gruppen diese Sitte dann doch übernommen haben, die im Judentum nur bei den Pharisäern als regelmäßige Übung zu belegen ist. Daß in den Briefen, die Paulus an die von ihm gegründeten Gemeinden geschrieben hat, davon nirgends die Rede ist,[96] läßt darauf schließen, daß Fasten hier keine Rolle gespielt hat. Trotz der Einbettung in eine Szene ist aber in Logion 6/7 eine Differenz zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart nicht im Blick;[97] es geht wie in Mt 6,16–18 allein um die Art und Weise des Fastens, nicht um seine Begründung. In Lk 11,1–4 und Mt 6,7–13 wird die Frage, wie[98] zu beten sei, inhaltlich mit dem Vaterunser beantwortet, und wie Almosen zu geben sind, dafür gibt es Regelungen in Mt 6,2–4.

Alle drei Fragen von Z.33–35 finden sich in Mt 6,1–18 wieder, einer Regelung zur Gestaltung christlichen Lebens im Zentrum der matthäischen Bergpredigt, die in streng parallel formulierten Abschnitten

---

[94] Textgerecht ist die deutsche Wiedergabe mit „Jünger". Die alltägliche Sprache z.B. der öffentlichen Medien belegt, daß es auch weiterhin ein inklusives Verständnis scheinbar rein maskuliner deutscher Wörter gibt bei Sachverhalten, in denen nicht die Differenz der Geschlechter thematisiert ist.

[95] Meine eigene (Anm. 11) 117 eingeschlossen.

[96] 1Kor 7,5 ist die Verbindung von Beten und Fasten textkritisch sekundär.

[97] Daher setze ich wie Mt 6,16 den Konjunktiv des Aorists (s.o. bei Anm. 95), nicht den auch möglichen Indikativ des Futurs, der eine zukünftige Nuance enthält: „wie sollen wir (in der Zukunft) fasten?" Zur Aufnahme der Motive von Mk 2,18–22 in 104 s.u. bei Anm. 108.

[98] Vgl. das οὕτως in Mt 6,9.

gestaltet ist.[99] Erneut ergeben sich also wie bei Logion 3 Beziehungen zum Matthäusevangelium. In der Didache (8f) stehen Beten und Fasten allein[100] ebenfalls zusammen in dem größeren Zusammenhang einer Ordnung des Gemeindelebens, die in diesen Kapiteln vom Matthäusevangelium beeinflußt ist. Sowohl bei Matthäus als auch in der Didache dienen solche Anweisungen dazu, christliches Verhalten durch Abgrenzung von der jüdischen Seite unterstellter „Heuchelei" zu markieren.[101]

Auch die vierte Frage hat es mit einem solchen Unterscheidungsmerkmal christlicher Alltagsgestaltung zu tun. Was bzw. wie zu essen ist, ist die in frühchristlicher Literatur am häufigsten behandelte Frage; sie findet sich in nahezu allen Schriften des Neuen Testaments,[102] so auch in Mt 15,1–20. Für Juden- wie für Heidenchristen ging es einerseits darum, wie radikal ihr Bruch mit der jeweiligen Vergangenheit alltäglich zu vollziehen war, andererseits darum, inwieweit auch einzelne Gebote noch Geltung hatten, wenn „die Schriften", in denen sie zu finden waren, eine Grundlage der christlichen Verkündigung bildeten. Vergleichbare Probleme ergeben sich die Kirchengeschichte hindurch nicht zufällig in der Frage des gemeinsamen Herrenmahls.[103]

Jesu Antwort, in Z.36f mit Hilfe des koptischen Textes zu rekonstruieren, regelt nicht mit Anweisungen das „wie" (πῶς) bzw. „was" (τί) der Fragen, sondern stellt kurz und knapp in prohibitiver Form zwei einander ergänzende Grundsätze auf: [μὴ ψεύδεσθε καὶ ὅτι μισ]εῖτε μὴ ποιεῖτ[ε]. Vergleichbar scheint dem zwar die „Goldene Regel" der Bergpredigt (Mt 7,12),[104] doch geht es in Logion 6 um die Verwirklichung des βασιλεύειν von Logion 2 in Freiheit und Selbstbeherrschung; zum Reich Gottes gehört nicht wie im Matthäusevangelium ein bestimmtes geregeltes ποιεῖν,[105] sondern die zur Ruhe

---

[99] Der zusammenfassende Oberbegriff ist für Matthäus δικαιοσύνη (6,1).

[100] Im Neuen Testament nur Apg 13,3; vgl. Lk 2,37; aber überraschend häufig später in den Text eingedrungen als sekundäre Lesart: Mt 17,21; Mk 9,29; 1Kor 7,5; Apg 10,30.

[101] Freilich ist in der Didache der Gegensatz zu den „Heuchlern" fast ganz auf Nebensächlichkeiten wie die Tage, an denen zu fasten ist, reduziert (8,1).

[102] Vgl. meinen Aufsatz: . . . womit er alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19), WuD 16 (1981) 71–92.

[103] Vgl. die grundsätzlichen Konflikte, mit denen Paulus in 1Kor 11,17–34 und Gal 2,11–21 zu tun hatte; vgl. meinen Aufsatz: Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2,11ff, in: Kirche (FS G. Bornkamm), hg. von D. Lührmann, G. Strecker, 1980, 271–286.

[104] Vgl. z.B. M. Fieger, Das Thomasevangelium, NTA NF 22, 1991, 40.

[105] Vgl. die Häufigkeit dieses Verbs in der Bergpredigt.

führende Selbsterkenntnis als Übereinstimmung mit sich selbst, auch und gerade im autonomen Verhalten.[106]

Logion 14 scheint darüberhinaus jedes Fasten, Beten, Almosen geben und jede Unterscheidung der Speisen geradezu zu verbieten, und Logion 27, das in griechischer Fassung in POxy 1 v Z.4–11 erhalten ist,[107] bezieht Fasten generell auf eine Askese gegenüber der Welt. In Logion 104 schließlich wird von Jesus—ähnlich scharf wie in Logion 14—jedes Fasten und Beten als Sühne für Sünde abgelehnt. Gegenüber Mk 2,20 parr., worauf hier angespielt wird, ist mit leichter Ironie die Differenz zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart aufgehoben; der Bräutigam bleibt immer im Brautgemach, und deshalb sind Fasten und Beten unnötig.[108] So passen die Aussagen von Logion 6 zu dem, was im Evangelium sonst zu diesem Thema zu finden ist.

In Z.38 lassen sich Buchstabenreste zu τ]ῆς ἀληθ[ε]ίας ἀν[ergänzen, und ἀλήθεια korrespondiert das rekonstruierte ψεύδεσθαι (Z.36). Wenn Z.37f vom koptischen Text her als dort mit ϫϵ angefügte Begründung zu rekonstruieren sind, ist der Satz im griechischen abstrakter gefaßt; an der Stelle von ἀλήθεια steht im koptischen ⲡϵ „Himmel". In Mt 6,4.6.18 findet sich dreimal der wörtlich wiederholte Hinweis auf den Vater, der im Verborgenen (ἐν τῷ κρυπτῷ) sieht, und zwar im Gegensatz zur Belobigung in der Öffentlichkeit. Auch die vom koptischen Text her in Z.38–40[109] rekonstruierte Begründung[110] enthält einen solchen Gegensatz zwischen „offenbar" und „verborgen", doch geht es dabei nicht um den Ausgleich durch eschatologischen „Lohn" wie in Mt 6,2.5.16. Vielmehr ist erneut das seit dem Prolog und vor allem aus Logion 3 bekannte Thema der Offenbarung von Verborgenem aufgenommen, in der Formulierung wie dort an Mk 4,22/Lk 8,17 und Q 12,2 erinnernd.[111] Auch die Ethik ist damit einbezogen in die Bemühung um die verborgene ἑρμηνεία der Worte Jesu.

---

[106] Fraglich scheint mir deshalb die grundsätzliche Einschätzung von K. Rudolph (Anm. 16) 280: „das Thomasevangelium, das die Bergpredigt und die Himmelreichsgleichnisse Jesu in ihrem ethischen Anspruch ungeschmälert stehen läßt, ja stellenweise noch verschärft, *und gleichzeitig* (Hervorhebung D.L.) an das Verständnis von Eingeweihten appelliert, denen diese Auslegung der Sprüche zuzumuten ist".

[107] Vgl. unten bei Anm. 132.

[108] Vgl. Logion 75.

[109] Anhaltspunkt ist die Buchstabenfolge]ς α[.]ϙκεκρ[in Z.39.

[110] Mit dem Fremdwort ⲅⲁⲣ im koptischen Text angefügt.

[111] Vgl. oben bei Anm. 83.

Im koptischen Text wird diese Begründung in einer parallelen Aussage noch einmal wiederholt. Darauf folgt nach der Einleitung **ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ** das mit dem Fremdwort **ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ** beginnende Logion 7:

> Selig ist der Löwe, den der Mensch ißt, und der Löwe wird Mensch; und abscheulich ist der Mensch, den der Löwe frißt, und der Löwe wird Mensch.

Im griechischen Text von Z.40–42 finden sich zwar nur wenige Buchstabenreste, doch lassen]καρι[..]εστιν[in Z.40 und]ῳν εστ̣α[in Z.41 Ergänzungen zu μα]κάρι[ός] ἐστιν[bzw. zu λέ]ῳν ἔστ̣α[ι als möglich erscheinen und damit insgesamt eine Rekonstruktion zum Makarismus des koptischen Textes.[112]

Weitere Gesichtspunkte dafür ergeben sich aus einem Textzusammenhang, in dem Didymus von Alexandrien Logion 7 zitiert und interpretiert hat.[113] In seine Auslegung von Ps 43,12 (LXX = 44,12 MT) fügt er einen Exkurs darüber ein, daß der Schüler oft die „Nahrung" des Lehrers genannt werde.[114] Er beruft sich dafür zunächst auf Joh 4,34 und 32. Danach ist der Text verhältnismäßig schlecht erhalten,[115] gut aber wieder in den folgenden Zeilen:

> ... (316,1) [βρωθε]ὶς ὑπὸ τοῦ διδασκάλου καὶ τροφὴ αὐτοῦ γεγενημένος οὐκ ἔσται λέων. διὰ τοῦτο μάκαριός ἐστιν καὶ μα(2)[καρίζ]εται οὐκ ὅτι λέων ἐστίν, ἀλλ' ὅτι ἄνθρωπος γέγονεν. εἰ δέ ποτε ἄνθρωπος λογικὸς καὶ λογικῶς κινού(3)[μενο]ς ὑπὸ ὠμοθύμου τινὸς ἀγρίου ἀνθρώπου ἢ πονηρᾶς δυνάμεως βρωθείη, γίνεται λέων καὶ τάλας ἐσ(4)[τὶν ὁ τοι]οῦτος· „οὐαὶ" γὰρ „τῷ ἀνθρώπῳ ὃν φάγεται λέων".

Übersetzung:

> ... [gegessen] vom Lehrer und seine Speise geworden, ist er nicht Löwe. Deshalb ist er selig und wird selig gepriesen nicht, weil er Löwe ist, sondern weil er Mensch geworden ist. Wenn aber einmal ein ver-

---

[112] Eine Rekonstruktion von Logion 7 ohne Kenntnis des Didymus-Textes haben Marcovich (wie die folgenden: Anm. 11) 66f und Attridge 117 unternommen, während Fitzmyer 387 sie für unmöglich hielt.

[113] Die folgende Interpretation von Logion 7 verarbeitet, was ich 1990 als „Anhang: Logion 7 des Thomasevangeliums bei Didymos von Alexandrien" dem ursprünglichen Aufsatz: Die Geschichte von einer Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien (s.u. 191), angefügt hatte (312–316).

[114] Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) V, hg. von M. Gronewald, PTA 12, 1970, 138.140: PsT V, 315,23–316,4.

[115] (315,27) ἐὰν οὖν ὁ ἄνθρωπος ὁ σῴζων τὸ κατ' εἰκόν[α] καὶ τὸ κ[. . . . . γενό](28)μενος ἄγριον ἄνθρωπον διὰ τοῦ παιδεῦ[σαι] φάγη | [. . . . . .]

nünftiger und von der Vernunft bewegter Mensch von einem roh gesinnten wilden Menschen oder von einer bösen Macht gefressen wird, wird er zum Löwen, und elend ist so einer, denn: „Wehe dem Menschen, den ein Löwe frißt".

Obwohl die unmittelbar vorausgehenden Zeilen nur schlecht erhalten sind, ist deutlich, daß Didymus in Z.1f einen Makarismus als bekannt voraussetzt und interpretiert. Dem stellt er in Z.4 einen Weheruf gegenüber, und in beiden begegnen Löwe und Mensch sich gegenseitig auffressend. Der Weheruf in Z.4, mit γάρ angeschlossen und damit auf Bekanntes verweisend: οὐαὶ . . . τῷ ἀνθρώπῳ ὃν φάγεται λέων, entspricht der zweiten Hälfte des koptischen Logions 7,[116] aber nur in derem ersten Teil. Seit der Erstedition war die dort vorhandene Fortsetzung „und der Löwe wird Mensch" als unsinnig empfunden worden, denn allenfalls wäre analog zur ersten Hälfte die Umkehrung zu erwarten: „und der Mensch wird Löwe". Bei Didymus nun fehlt eine Fortsetzung ganz, und sie ist wohl auch für das Thomasevangelium zu streichen.

Die erste Hälfte von Logion 7 läßt sich aus Z.1f rekonstruieren; sie mag am Ende von p. 315 zitiert gewesen sein:[117]

μάκαριός ὁ λέων, ὃν φάγεται ἄνθρωπος καὶ ὁ λέων ἄνθρωπος γίνεται (vgl. Z.2) bzw. ἔσται (Z.1).

Gesichert ist damit, daß tatsächlich vom Löwen geredet wird, nicht das koptische Wort ⲙⲟⲩⲓ „Löwe" verwechselt ist mit einem für „Tote" (ⲙⲟⲟⲩⲧ o.ä.);[118] Logion 7 stellt nicht einfach eine Variante von 11 dar, was die Interpretation dieses Logions immer wieder geprägt hat.[119] Das Fehlen der Schlußwendung „und der Löwe wird Mensch" macht den Sinn der zweiten Hälfte des Logions klar: Ohne daß antike oder speziell gnostische Mythologie herangezogen werden muß,[120] ist der Löwe einfach ein „Menschenfresser". Zwar sind

---

[116] Im koptischen Text freilich nicht mit ⲟⲩⲟ(ⲉ)ⲓ als Weheruf eingeleitet; zu ϥⲃⲏⲧ „abscheulich" („unclean, foul") vgl. H.M. Jackson, The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition, SBL.DS 81, 1985, 182.

[117] Wir wissen leider nicht, ob es bei Didymus als Zitat des Thomasevangeliums gekennzeichnet war; zu seinem überraschend freien Umgang mit Apokryphen s.u. 182–220.

[118] So Hofius I (Anm. 11) 35, Anm. 54 und verstärkt 41f, Anm. 72.

[119] Auch wenn eine solche Verwechslung im koptischen Text nicht angenommen wird, steht die Interpretation doch unter dem Vorzeichen von Logion 11 z.B. bei B. Gärtner, The Theology of the Gospel of Thomas, London 1961, 162–165.

[120] Vgl. z.B. Leipoldt (Anm. 9) 57.

in antiker Literatur auch positive Assoziationen bekannt; hier jedoch bedeutet vom Löwen gefressen zu werden, Vernichtung.[121]

Daraus ergibt sich für Logion 7 innerhalb der Einheit 6 + 7 als griechische Fassung der Text, der oben bereits als Rekonstruktion in Z.40–42 eingepaßt worden ist:[122]

> μακάριός ἐστιν ὁ λέων ὃν φάγεται ἄνθρωπος καὶ ὁ λέων ἔσται ἄνθρωπος· καὶ οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ὃν φάγεται λέων.

Daß Didymus diesen Spruch auf das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler bezieht, entspricht, wie Howard M. Jackson[123] ohne Kenntnis des Zitats bei Didymus herausgearbeitet hat, der platonischen Anthropologie des Gegensatzes von zum Menschen gehörendem λόγος und dem Löwen zugeordnetem θυμός (Politeia 9; 588B–589B).[124] Aus Löwen Menschen zu machen, ist das Ziel von Erziehung.[125] Dem entspricht in der Verknüpfung mit Logion 6, daß zum Menschen nicht wird, wer sich an Vorschriften über Fasten, Beten und Almosen und an Speisegebote hält, sondern wer nicht der Lüge[126] verfällt, wer aus dem Widerspruch zwischen Tun und Wollen herauskommt zur Herrschaft über sich selbst.

Ein solcher Mensch gleicht, so setzt Logion 8—leider ohne griechischen Text—den Zusammenhang fort,[127] einem weisen Fischer,

---

[121] Zu bedenken ist dabei, daß Löwen in der Antike nicht bloß literarisch begegneten. Sie waren noch nicht nach Mittel- und Südafrika sowie Indien zurückgedrängt, sondern lebten im ganzen südlichen und östlichen Mittelmeerraum; vgl. H. Chantraine, KP III 704–706.

[122] Auch in Z.22 ist ἄνθρωπος offenbar ausgeschrieben, nicht wie in POxy 1 v Z.19 (Logion 28) abgekürzt worden. Meine Rekonstruktion ergibt für die als ganze ergänzte Z.41 32 Buchstaben, was einer üblichen Zeilenlänge von POxy 654 entspricht; vgl. Fitzmyer (Anm. 11) 364. Z.40 hat 27 neue Buchstaben, zu denen der am Beginn zu ergänzende Rest von Logion 6 zu addieren wäre; kein Platz bleibt für eine Redeeinführung λέγει Ἰη(σοῦ)ς. Z.42 bietet rekonstruiert 26 Buchstaben; eine weitere Ergänzung dieser Zeile mit vermutlich einer neuen Redeeinführung für Logion 8 liegt außerhalb der Möglichkeiten der Rekonstruktion.

[123] (Anm. 116) 175–213.

[124] Auf diesen Zusammenhang geht offenbar auch die Form des Makarismus zurück, vgl. ὦ μακάριε (589C); daß dieser Abschnitt in den Texten aus Nag Hammadi in arg verstümmelter Form überliefert ist (= NHC VI 5), hatte als erster H.-M. Schenke erkannt; vgl. Jackson (Anm. 116) 204.

[125] Vielleicht pflegen Pädagogen auch heute noch das Wortfeld von Löwenbändigern und Raubtierkäfigen?

[126] Vgl. zu ψεῦδος und seinem Gegenbegriff ἀλήθεια Politeia 588D: ὁ μὲν τὰ δίκαια ἐγκωμιάζων ἀληθῆ ἂν λέγοι, ὁ δὲ τὰ ἄδικα ψεύδοιτο.

[127] Es handelt sich nicht um ein Himmelreichsgleichnis; vgl. J. Liebenberg, The

der sein Netz ins Meer warf und es voll kleiner Fische aus dem Meer zog und, als er, der weise Fischer, unter ihnen einen großen, guten Fisch fand, alle kleinen Fische zurück ins Meer warf, ohne sich weiter zu mühen, den großen Fisch wählte. Das ist mehr als ein bloßer Stichwortanschluß,[128] sondern erinnert strukturell an das Ende der matthäischen Bergpredigt (Mt 7,24), wo πᾶς ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς verglichen wird einem ἀνὴρ φρόνιμος, dem Gegenbild des ἀνὴρ μωρός (Mt 7,26). In Logion 8 folgt erstmals der Aufruf:[129] „Wer Ohren hat zu hören, höre!" Vergleichbar Mk 4,9 parr.; 4,23 (und 7,16 v.l.) erinnert er noch einmal daran, daß die ἑρμηνεία der Worte Jesu zu suchen ist. Damit ist ein erster Einschnitt erreicht.[130]

POxy 1

Das Einzelblatt POxy 1 war, wie die Seitenzahl 11 ausweist,[131] Teil eines Codex, und zwar der zweiten Hälfte einer Lage, da die Seite mit den senkrecht verlaufenden Fasern, das „Verso", in diesem Fall die Vorderseite bildet. Es beginnt in Z.1–4 mit dem Schluß von Logion 26, der an Q 6,42 erinnert:

1 καὶ τότε διαβλέψεις
ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος
τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ
τοῦ ἀδελφοῦ σου.

In Z.4–11 folgt der bereits oben behandelte[132] Spruch über Fasten und Sabbatheiligung:

Language of the Kingdom and Jesus, BZNW 102, 2001, 267f, gegen Interpretationen vor dem Hintergrund von Mt 13,47–50.

[128] So Fieger (Anm. 104) 45.

[129] Vgl. 8, 21, 24, 63, 65, 96.

[130] Daß deutlichere Strukturierungsmerkmale fehlen, unterscheidet das Thomasevangelium nicht von den anderen mit Ausnahme des Matthäusevangeliums, in dem fünf Redekomplexe durch die jeweils wiederholte Abschlußformel (8,1; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) das Gesamtwerk gliedern.

[131] Vgl. oben bei Anm. 12.

[132] Vgl. oben bei Anm. 107.

λέγει
Ἰ(ησοῦ)ς· ἐὰν μὴ νηστεύσητε[133] τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε[134] τὴν βασιλείαν τοῦ θ(εο)ῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸ(ν) π(ατέ)ρα.

Fasten im eigentlichen Sinne gibt es im Thomasevangelium nicht als legitime christliche Frömmigkeitspraxis, wohl aber eine generelle Askese gegenüber der Welt. Daraus erklärt sich auch der zweite parallel gebaute Konditionalsatz in Z.8–11. Im Sinne des Dekaloggebotes der Heiligung des siebenten Tages kann er nicht gemeint sein,[135] vielleicht aber im Gegenteil als paradoxes Ruhen vom Ruhetag? Auch den Sabbat einzuhalten oder einen christlichen „ersten Tag der Woche" (1Kor 16,2) könnte als ein dem Fasten vergleichbares Merkmal christlicher Lebensgestaltung verstanden und deshalb hier abgelehnt sein.

Logion 28 in Z.11–22 beschreibt, was es heißt, gegenüber der Welt zu fasten:[136]

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· ἔ[σ]την ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶ<ν>τα ἐν αὐτοῖς καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀν(θρώπ)ων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] κ̣α̣ὶ̣ [οὐ] βλέ-[πουσιν . . .

Mit den Aoristen ἔ[σ]την (Z.11), ὤφθην (Z.13) und εὗρον (Z.14 und 16) blickt Jesus zurück auf seine Zeit in der Welt. Im Präsens πονεῖ (Z.17f) dagegen[137] spricht er von seinem gegenwärtigen Schmerz über

---

[133] Orthographisch korrigiert aus νηστευσεται.
[134] Orthographisch korrigiert aus ευρηται.
[135] Vgl. zur Formulierung σαββατίσητε τὸ σάββατον Lev 23,32 LXX σαββατιεῖτε τὰ σάββατα ὑμῶν.
[136] Der griechische Text ist gut erhalten, soweit er vorliegt.
[137] Die koptische Übersetzung hat gleichmäßig das Perf. I.

den Zustand der Menschen, der sich nicht geändert hat, weil sie nicht „von der Welt fasten" (Logion 27), sondern weiterhin trunken sind.[138] Leider bricht der Text des Verso von POxy 1 v hier ab; der koptische Text endet mit dem Fremdwort ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ, das daher wohl auch für den griechischen Text zu vermuten ist: Umkehr als Folge von Ernüchterung bedeutet Fasten gegenüber der Welt im Sinne von 27.

Am Beginn des Recto sind in Z.1 Buchstaben erhalten, die den letzten Wörtern von Logion 29 entsprechen können,[139] so daß für den Rest des Verso die zweite Hälfte von Logion 28 und fast das ganze Logion 29 zu vermuten sind. In Z.5f des Recto deutet ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ[οῦ] auf den Schluß von Logion 30 des koptischen Textes.[140] Logion 31 folgt aber nach der üblichen Redeeinleitung erst ab Z.9. Dazwischen steht in Z.6–9 Text, der im koptischen Thomasevangelium die zweite Hälfte von Logion 77 bildet:

6 ἔγει[ρ]ον τὸν λίθο<ν>
κἀκεῖ εὑρήσεις με,
σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ
ἐκεῖ εἰμι.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt aber in der Rekonstruktion von Z.2–5 nach der zu erwartenden Redeeinführung, da die—in der rechten Spalte in Übersetzung gebotene—koptische Fassung sich kaum in den griechischen Buchstaben wiederfinden läßt:

	[λέγ]ει [Ι(ησου)ς· ..]ου εαν ωσιν	Wo drei Götter sind,
	[..]ε[..]ε[..]ν̣ ⳟθεοι και	sind es Götter;
	[.]π̣ου̣ ε[..] εστιν μονος	wo zwei oder einer ist,
5	[.]ε̣γω εγω ειμι μετ αυ-	mit dem bin ich.
	τ[ου.]	

Die parallele Satzstruktur des koptischen Textes macht für ..]ου in Z.2 und [.]π̣ου̣ in Z.4 eine Ergänzung zu jeweils ὅπου wahrscheinlich. In Z.2 bildet es, verbunden mit ἐὰν und dem Konjunktiv ὦσιν, die Protasis eines Konditionalsatzes, der iterativen Charakter hat; sein Subjekt steht im Plural. Daher ist in Z.3 die Ergänzung ε[ἰσι]ν̣

[138] Solche „Trunkenheit" ist zu unterscheiden von der durch Jesus selbst vermittelten (13 und 108).
[139] [ἐνοικε]ε̣ῖ [ταύτ]η[ν τ]ὴν πτωχεία<ν>.
[140] ⲁⲛⲟⲕ ϯⲱⲟⲟⲡ ⲛⲙⲙⲁϥ p. 87, 4f.

möglich. Im zweiten Fall handelt es sich um einen einfachen Behauptungssatz, dessen Protasis im Singular steht, ebenso seine Apodosis mit ἐγώ als dem Subjekt des Sprechers Jesus. Im Unterschied zum koptischen Text ist hier aber nur von „einem allein" die Rede, nicht von „zwei oder einer":

[ὅ]π̣ου̣ ε[ἷς] ἐστιν μόνος
[λ]έγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐ-
τ[οῦ].[141]

Die beiden ὅπου̣-Sätze sind durch καί in eine Beziehung zueinander gesetzt, deren Charakter jedoch offen bleibt. Harold W. Attridge hat unter möglichster Aufnahme der koptischen Fassung Z.2f als Gegensatz zu Z.3–6 rekonstruiert:[142]

[λέγ]ει [Ἰ(ησοῦ)ς· ὅπ]ου ἐὰν ὦσιν	Jesus sagt: „Wo drei sind,
[τρ]ε̣[ῖς], ε[ἰσὶ]ν̣ ἄ̣θεοι· καὶ	sind sie ohne Gott. Und
[ὅ]π̣ου̣ ε[ἷς] ἐστιν μόνος	wo einer allein ist,
[λ]έγω· ἐγώ εἰμι μετ' αὐ-	sage ich: ‚Ich bin bei
τ[οῦ.] ἔγει[ρ]ον τὸν λίθο<ν>	ihm.' Richte auf den Stein,
κἀκεῖ εὑρήσεις με,	und dort wirst du mich finden,
σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ	spalte das Holz, und ich bin
ἐκεῖ εἰμι.	dort."

Vergleicht man diesen Text mit Mt 18,20, ergibt sich die Position der Vereinzelung gegenüber einer Konzeption, für die Gemeinschaft den Ort christlicher Lebensgestaltung bildet: „Wo nämlich zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer Mitte (ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν)." Das in Z.6–9 angefügte Wort unterstreicht nur noch einmal, wo Jesus tatsächlich zu finden ist und damit auch, wo nicht. In der koptischen Übersetzung ist eine solch radikale Absage an gemeinschaftliche christliche Lebensgestaltung nicht weiter festgehalten. Gestrichen ist das *Alpha privativum* in ἄθεοι[143] zugunsten von θεοί und im Anschluß an Mt 18,20 die Zahl erweitert zu „drei, zwei oder eins". Der zweite Spruch hatte danach keinen Platz mehr in

[141] So übereinstimmend die Rekonstruktionen von (s. Anm. 11) Fitzmyer 398, Hofius 185, Attridge 119. Etwas überschüssig wirkt das eingeschobene [λ]έγω in Z.5; vielleicht eine Dittographie des folgenden ἐγώ?

[142] The Original Text of Gos. Thom., Saying 30, BASPap 16 (1979) 153–157 und in seiner in Anm. 11 genannten Ausgabe; vgl. auch meine Textausgabe (Anm. 11) 123. Daß der koptische Text in sich keinen Sinn ergibt, ist allgemein zugestanden.

[143] Nicht als *nomen sacrum* verkürzt geschrieben wie θ(εο)ῦ in POxy 1 v Z.8.

diesem Kontext und wurde deshalb an einen anderen Ort, nach Logion 77, versetzt.

Die Logien 31 und 32 in POxy 1 r Z.9–20 bieten weder in ihrem Verhältnis zum koptischen Text noch in der Rekonstruktion des griechischen Probleme. Im Kontext des Thomasevangeliums unterstreicht 31 das Motiv der Einsamkeit aus 30:

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· οὐ-
κ ἔστιν δεκτὸς προ-
φήτης ἐν τῇ π(ατ)ριδι αὐ-
τ[ο]ῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ
θεραπείας εἰς τοὺς
γινώσκοντας[144] αὐτό<ν>.

Im Unterschied zu Mk 6,4 parr. ist das Logion nicht auf Jesus selber bezogen, sondern formuliert eine allgemeine Erfahrungsregel. Die klassische Formgeschichte sah den zweiten Teil des grundsätzlich gefaßten Logions von POxy 1 in Mk 6,5 par. sekundär in eine biographische Szene umgewandelt,[145] eines der seltenen Beispiele dafür, daß ein apokryphes Evangelium den ursprünglichen Text besser bewahrt hat.

Logion 32, vergleichbar Mt 5,14b, nimmt einmal mehr das Motiv von Verborgenheit und Offenbarung auf:

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· πόλις ᾠκοδο-
μημένη[146] ἐπ' ἄκρον
[ὄ]ρους ὑψηλοῦ{ς} καὶ ἐσ-
τηριγμένη οὔτε πε-
[σ]εῖν δύναται οὔτε κρυ-
[β]ῆναι.

Es leitet über zu Logion 33, von dem in POxy 1 r Z.20f nur noch der Beginn erhalten ist:

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· <ὃ> ἀκούεις
[ε]ἰς τὸ ἓν ὠτίον σου, τοῦ-
[το κήρυξον ἐπὶ τῶν]
[δωμάτων . . .

---

[144] Orthographisch korrigiert aus γεινωσκοντας.

[145] Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, ^{3}1959, 107; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, ^{3}1957, 30f.

[146] Orthographisch korrigiert aus οικοδομημενη.

POxy 655

Während in POxy 1 die Logien 26 bis 33 des Thomasevangeliums erhalten sind, entsprechen die Fragmente von POxy 655 den Logien 36 bis 39, vielleicht auch 24;[147] leider ergeben sich keine Überschneidungen zwischen den Inhalten der beiden Papyri. Da die Logien 24, 38 und 39 freilich bis zu ca. 90% vom koptischen Text her ergänzt werden müssen, lassen sich kaum zuverlässige Aussagen über den griechischen Wortlaut machen; wohl aber wird bestätigt, daß es sich in beiden Fällen um dasselbe Thomasevangelium handelt.

Logion 36 in der Kolumne I, die aus den Fragmenten a und b zu rekonstruieren ist, hat in POxy 655 einen erheblich größeren Umfang gehabt haben als den, der in den drei Zeilen des koptischen Textes (p. 87,24–26) steht und dessen deutsche Übersetzung hier in der rechten Spalte wiedergegeben ist:

0	[λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· μὴ μεριμνᾶ-]	Jesus sagte: „Sorgt euch nicht
1	[τε ἀπ]ὸ πρωὶ [ἕως ὀψὲ]	von Morgen bis Abend
	[μήτ]ε ἀφ' ἑσπ[έρας]	und von Abend
	[ἕως π]ρωὶ μήτε [τῇ]	bis Morgen,
	[τροφῇ ὑ]μῶν τί φά-	
5	[γητε μήτε] τῇ στ[ο-]	
	[λῇ ὑμῶν] τί ἐνδύ-	was ihr anziehen werdet."
	[ση]σθε. [πόλ]λῳ κρεί[σ-]	
	[σον]ές ἐ[στε] τῶν [κρί-]	
	νων, ἵνα [να ο]ὐ ξα[ί-]	
10	νει οὐδὲ ν[ήθ]ει μ[ηδ-]	
	ὲν ἔχοντ[ες ἕ]νδ[υ-]	
	μα. τὶ ἐν[δεῖτε] καὶ	
	ὑμεῖς; τὶς ἂν προσθ<εί>η	
	ἐπὶ τὴν ἡλικίαν[148]	
15	ὑμῶν; αὐτὸ[ς δ]ώσει	
	ὑμῖν[149] τὸ ἔνδυμα ὑ-	
	μῶν.	

Der Text erinnert an Q 12,22–31, ist damit bzw. den beiden Fassungen Mt 6,25–33 und Lk 12,22–31 aber nicht identisch.[150] Er beginnt mit

---

[147] Vgl. dazu außer den in Anm. 11 genannten Rekonstruktionen vor allem R.A. Kraft, Oxyrhynchus Papyrus 655 Reconsidered, HThR 54 (1961) 253–262.

[148] Orthographisch korrigiert aus ειλικιαν (Itazismus).

[149] Orthographisch korrigiert aus υμειν (Itazismus).

[150] Vgl. auch Justin, apol. I 15,14–16a, freilich abhängig von Mt 6,25–33.

einem rekonstruierbaren verneinten Imperativ,[151] sich nicht Sorgen zu machen; die Zeitbestimmung „Tag und Nacht" in Z.1–3 wie in der koptischen Fassung findet sich in Q 12,22 nicht. Gemeinsam ist neben der Sorge um die Kleidung—nun gegen den koptischen Text—auch die um Nahrung; nur in Q 12,22f werden sie σῶμα bzw. ψυχή zugeordnet, ein Begriffspaar, das andernorts im Thomasevangelium durchaus begegnet.[152]

Ein Zwischensatz stellt in Q 12,23 den höheren Wert von Seele und Körper fest und erläutert ihn in Q 12,24 und 27 mit dem Hinweis auf die Raben und die Lilien, jeweils verbunden mit Applikationen auf die Angesprochenen (!2,25f.28). In Z.7–12 des Textes von POxy 655 dagegen findet sich allein das Beispiel der Lilien, und zwar von Anfang an als Vergleich formuliert;[153] dementsprechend geht es nur um die Kleidung, nicht auch um Nahrung. Die Ergänzung ⳉⲧⲓ[να ο]ὐ ξα[ί]νει in Z.9f entspricht der Lesart von ℵ* in Mt 6,28—οὐ ξαίνουσιν gegenüber αὐξάνουσιν—und beschreibt den Vorgang des „Krempelns" oder „Walkens"—ein Arbeitsgang bei der Wollverarbeitung wie das Spinnen (νήθειν).

Das in Z.11 folgende Partizip kann auch als μ[ηδ]ὲν ⳉⲭⲟⲩⲧ[ες ⳉ]νδ[υ]μα ergänzt und zur folgenden Anrede τὶ ἐν[δεῖτε] καὶ ὑμεῖς; gezogen werden.[154] Auf eine zweite ebenfalls rhetorisch gemeinte Frage in Z.13–15, wer seinem Alter oder seiner Körpergröße etwas hinzufügen könne,[155] folgt in Z.15–17 eine definitive Absage an alle Sorge um Kleidung, da Gott selbst Kleidung geben wird.[156] Der Q-Text hingegen endet in 12,31 mit einem überbietenden Aufruf, das Reich Gottes zu suchen, dann werde alles von selbst zufallen. Vergleichbares wäre im Thomasevangelium keineswegs unpassend angesichts der Bedeutung von Suchen und Finden gerade in Verbindung mit dem Reich Gottes in den ersten Logien 2 und 3;[157] es hätte also

---

[151] Vgl. zur Konstruktion oben Anm. 44.

[152] Vgl. Logion 87; Logion 29: πνεῦμα und σάρξ bzw. σῶμα; 28 (POxy 1 v Z.13.18) und 112: σάρξ und ψυχή.

[153] Zu [πόλ]λῳ κρ[εί]σ[σον]ες Z.7f vgl. πόλλῳ μᾶλλον Q 12,28.

[154] Attridge (Anm. 11) 121 rekonstruiert τὶ ἐν[δύεσθε], doch dürfte dafür der Raum zu eng sein; vgl. Fitzmyer (Anm. 11) 408.

[155] Zu ἡλικία vgl. Q 12,25.

[156] Vorausgesetzt ist also als Antwort auf die vorausgehende Frage, daß Gott sehr wohl Lebenszeit oder Körpergröße verlängern kann; diese implizierte Antwort wird in Z.15 in αὐτό[ς aufgenommen.

[157] Vgl. oben bei Anm. 46.

kein zwingender Grund bestanden, einen solchen Text aus einer Vorlage zu streichen.

Logion 36 in der Fassung von POxy 655 ist daher weder als Veränderung eines der parallelen Texte in den synoptischen Evangelien noch einer denen zugrundeliegenden Q-Fassung zu erklären;[158] es kann sich vielmehr um einen weiteren der wenigen Fälle handeln, in denen im Thomasevangelium eine Variante—nach Struktur und Inhalt—früher Jesusüberlieferung selbständig erhalten geblieben ist, wenn auch ebenfalls nicht unverändert. Das ist m.E. festzuhalten und zu unterscheiden von der durch James M. Robinson und Christoph Heil aufgeworfenen grundsätzlicheren Frage, ob o]ὐ ξα[ί]νει in Verbindung mit Mt 6,28 ℵ* auf eine ältere Stufe schriftlicher Q-Überlieferung weist,[159] was vor allem Jens Schröter in aller Schärfe verneint hat.[160]

Logion 37, dessen Beginn in POxy 655 II Z.17–23 in griechischer Sprache erhalten ist, nimmt zwar aus 36 das Thema Kleidung auf; nun aber geht es darum, die Kleidung abzulegen. Der Text ist vergleichbar dem, was im Ägypterevangelium Jesus auf eine Frage der Salome antwortet,[161] damit aber nicht identisch:

λέγουσιν αὐ-
τῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·
πότε ἡμῖν[162] ἐμφα-
νὴς ἔσει καὶ πότε
σε ὀψόμεθα; λέγει·
ὅταν ἐκδύσησθε κ̣α̣ὶ̣
μὴ αἰσχυνθῆτε.

[158] So zuletzt R.H. Gundry, Spinning the Lilies and Unravelling the Ravens: An Alternative Reading of Q 12.22b–31 and P.Oxy.655, NTS 48 (2002) 159–180, bes. 179: „P.Oxy.655 reads well as a redacted version of Q 12.22b–31 or its canonical derivatives."

[159] J.M. Robinson, C. Heil, Zeugnisse eines schriftlichen, griechischen vorkanonischen Textes: Mt 6,28b ℵ*, POxy 655 I,1–17 (EvTh 36) und Q 12.27, ZNW 89 (1998) 30–44; Robinson allein s. Anm. 76; Robinson und Heil: Noch einmal: Der Schreibfehler in Q 12,27, ZNW 92 (2001) 113–122; The Lilies of the Field: Saying 36 of the *Gospel of Thomas* and Secondary Accretions in Q 12.22b–31, NTS 47 (2001) 1–25.

[160] Vorsynoptische Überlieferung auf POxy 655?, ZNW 90 (1999) 265–272; Verschrieben? Klärende Bemerkungen zu einem vermeintlichen Schreibfehler in Q und tatsächlichen Irrtümern, ZNW 92 (2001) 283–289; vgl. auch den Aufsatz von Gundry in Anm. 158.

[161] Clemens Alexandrinus, strom. III 92,2–93,1; vgl. in meiner Textausgabe (Anm. 11) 31: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

[162] Orthographisch korrigiert aus υμιν.

Seine Jünger fragen ihn nach einer Zukunft, in der sie ihn sehen werden. Jesu Antwort bezieht sich aber auf die Gegenwart, in der sie mit den Kleidern ihre Blindheit ablegen können, wie der weitere Text vom koptischen her wohl auch für die griechische Fassung zu ergänzen ist. Mit Logion 36 verbunden ergibt sich die Vorstellung eines neuen Gewandes, eine in frühchristlicher Literatur häufig zu findende Metaphorik;[163] daß sie auch im Zusammenhang der Taufe begegnet, muß nicht bedeuten, daß dies hier vorauszusetzen ist. Es geht um das Ablegen jeder Verkleidung, die den wahren Menschen verdeckt. Das führt zur Erkenntnis Jesu und damit zugleich zur Selbsterkenntnis.

Das Thomasevangelium im 2. Jh.

Thomas hat die geheimen Worte Jesu in griechischer Sprache aufgeschrieben und jemand hat sie so gut wie möglich ins Koptische übersetzt—so ließe sich Papias' Äußerung zum Matthäusevangelium[164] sinngemäß für das Thomasevangelium variieren. Daß diese Übersetzung nicht wörtlich dem griechischen Text entspricht, zeigte sich bei der Analyse der Papyri[165] und der Kirchenväter-Zitate. Gemessen am Kriterium „wortgetreuer" Wiedergabe stellen sie alle keine „Vorlage" für die koptische Fassung dar. Übersetzen bedeutet aber immer, einen Text zugleich neu- und umzugestalten;[166] auch Abschriften in derselben Sprache können zwar einen Text verändern, doch sind dann die Grenzen zu einer eigenen Version enger.

Die Analyse der griechischen Texte des Thomasevangeliums ergab, daß sie eine ältere Überlieferungsstufe repräsentieren, die sich, so fragmentarisch sie ist, doch als eigene Textfassung beschreiben läßt. Zu ihrer Rekonstruktion konnte die koptische Fassung mit herangezogen werden; hier erscheinen die in den Text aufgenommenen griechischen Wörter einschließlich Partikeln und Adverbien[167] in derselben

---

[163] Vgl. Röm 13,12.14; 1Kor 15,53f; 2Kor 5,3; Kol 3,10; Eph 4,24; in Zusammenhang mit der Taufe Gal 3,27.

[164] S.o. am Beginn des Kapitels.

[165] Attridge (Anm. 11) hat 99–101 hat die Differenzen zusammengestellt.

[166] Vgl. oben Anm. 2 zur Übersetzung des Papias-Zitates durch Rufin oder oben 120–122 zum Mariaevangelium. Auch in Luthers Bibelübersetzung läßt sich das beobachten; vgl. meinen Aufsatz: Schriftprinzip und Lutherbibel, in: Leben und Kirche (FS W. Härle), hg. von U. Andrée, F. Miege, C. Schwöbel, MThSt 70, 2001, 43–50.

[167] Logion *2* ὅταν; *26* τότε; *32* οὔτε/ⲟⲩⲇⲉ; *37* ὅταν; *39* δέ.

Reihenfolge und in vergleichbaren syntaktischen Strukturen,[168] und zudem ist keines ohne Pendant im griechischen Text. Das entspricht dem Befund, der sich ganz ähnlich beim Mariaevangelium ergibt.[169] Mit aller Vorsicht ist also davon auszugehen, daß die Fremdwörter im koptischen Text bereits in der griechischen Übersetzungsvorlage gestanden haben. Das ermöglicht Ergänzungen von verlorenen Wörtern[170] und auch Rückschlüsse an Stellen, für die kein griechischer Text verglichen werden kann. Die Übersetzung ist aber nicht „simultan" bereits im 2. Jh. entstanden, sondern stellt den Text zu einer späteren Zeit, im 3. oder 4. Jh., in den Zusammenhang anderer Fragestellungen als die ursprünglichen, die dann in ihnen aufgehoben werden.

Solche Arbeitsweise unterscheidet sich von der „*Rück*übersetzung" des koptischen Thomasevangeliums, wie sie Hans-Gebhard Bethge für größere Teile vorgelegt hat.[171] Dadurch wird eine „Vorlage" simuliert, die es jedoch in dieser Fassung nie als griechischen Text gegeben haben wird.[172] In Logion 20 und 54 z.B. von ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲛⲩⲉ ganz wörtlich auf βασιλεία τῶν οὐρανῶν im griechischen Text zu schließen,[173] verkennt die grundsätzliche Kritik von Logion 3 an der damit verbundenen räumlichen Vorstellung des „Reichs im Himmel" und ebenso die Bedeutung von Logion 113, daß das Reich ausge-

---

[168] Logion *2* ἑρμηνεία *3* θάλασσα; *4* τόπος; *6* νηστεύειν; παρατηρεῖν; *7* μακάριος; *24* κόσμος; *27* κόσμος und νηστεύειν; σάββατον/σαββατίζειν und σάββατον/σάββατον; *28* κόσμος; σάρξ; ψυχή; *31* προφήτης; ποιεῖν θεραπείας/ⲣ̄ⲑⲉⲣⲁⲡⲉⲩⲉ; *32* πόλις; *37* μαθητής; *39* φρόνιμος; ἀκέραιος.

[169] Vgl. oben 121, Anm. 56+57.

[170] Vgl. z.B.: [. . . τὴν ἑρμηνεί]αν in POxy 654 Z.3f und ⲉⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ in NHC II p. 80,13 oben bei Anm. 25.

[171] Im Appendix I zur Synopse von K. Aland ab [15]1996 (Anm. 9), 517–546: „Angesichts der Tatsache, daß der koptische Text des EvThom auf eine uns nicht bekannte griechische Vorlage zurückgeht, wurden für die Logien, zu denen es mehr oder weniger enge Parallelen im Text der kanonischen Evangelien gibt, griechische Rückübersetzungen erarbeitet." (517) Sie stimmen übrigens mit wenigen Ausnahmen dem Umfang wie dem Wortlaut nach sehr weitgehend mit H. Greevens (Anm. 62) Übersetzungen überein; gelegentlich in den Anmerkungen diskutierte Alternativen entsprechen Greevens Text. Bethges Rekonstruktionen sind auch übernommen in: The Critical Edition of Q, hg. von J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, Leuven 2000.

[172] H. Greeven hat ausdrücklich keine *Rück*übersetzung vornehmen wollen: „Nochmals sei betont, daß meine Übersetzung aus dem Coptischen nicht eine . . . griechische Vorlage rekonstruieren, sondern lediglich einen Zugang zu dem coptischen Original schaffen will, der jedem Benutzer der griechischen Synopse offensteht." (XXXVII)

[173] Ebd. 524 und 532.

breitet ist auf der Erde; die koptische Übersetzung des Thomasevangeliums hingegen folgt Generationen später dem matthäischen Sprachgebrauch, weil der sich inzwischen durchgesetzt hat, gegen die Vorbehalte, die sich im griechischen Original artikuliert hatten. Bei Logion 6 oder 36 macht der Vergleich zwischen einer Rückübersetzung des koptischen Textes und POxy 654 Z.32–40 bzw. POxy 655 I Z.1–16 deutlich,[174] wie groß die Differenz zwischen der griechischen und der koptischen Fassung tatsächlich sein kann.[175]

Die bisherige, vergleichsweise kurze Geschichte der Auslegung des Thomasevangeliums war zu einem großen Teil geprägt von der literarkritischen Frage nach seinem Verhältnis zu den kanonisch gewordenen Evangelien. Im deutschen Sprachraum sind besonders die Arbeiten von Ernst Haenchen[176] und Wolfgang Schrage[177] wirksam geblieben, die beide das Thomasevangelium als deren gnostische Verarbeitung interpretiert haben. Dem steht—abgesehen von extremen Frühdatierungen[178]—die Forschungsrichtung gegenüber, in der z.B. Helmut Koester[179] einen frühen weisheitlichen Kern herausarbeitet, der unabhängig von den kanonisch gewordenen Evangelien überliefert worden sei und als solcher erkennbar bleibe. Hinzu kam die formgeschichtliche Frage, für die das Thomasevangelium als Ansammlung kleiner, zumeist einfach strukturierter Einheiten interessant sein konnte;[180] insbesondere fanden seine Gleichnisse—von jeher das liebste Kind der Formgeschichte—besondere Beachtung. Mit Literarkritik und Formgeschichte verband sich außerdem vor allem die religionsgeschichtliche Frage nach einer möglichen Zuordnung zur „Gnosis" und den sich daraus ergebenden Problemen.

---

[174] Ebd. 520f.529.

[175] Im Sinne Greevens (Anm. 171) angewandt kann die griechische Übersetzung also durchaus hilfreich sein.

[176] Die Botschaft des Thomasevangeliums, TBT 6, 1961.

[177] Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, BZNW 29, 1964; Evangelienzitate in den Oxyrhynchus Papyri und im koptischen Thomasevangelium, in: Apophoreta (FS E. Haenchen), BZNW 30, 1964, 251–268.

[178] Z.B. Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von K. Berger und C. Nord, 1999, 644: 70–80 n. Chr.; R. Cameron, The Other Gospels, Philadelphia 1982, 24f: 2. Hälfte des 1. Jh.s.

[179] Ancient Christian Gospels, London/Philadelphia 1990, 75–128.

[180] Koester (Anm. 179) 81f: „The writer of the *Gospel of Thomas* is, in fact, not an author who deliberately composed his book according to a general master plan. He is rather a collector and compiler who used a number of smaller units of collected sayings, some perhaps available in written form, and composed them randomly. . . . each saying has meaning in itself."

Alle diese Fragestellungen lenken den Blick auf die einzelnen Sprüche, deren Verknüpfung lediglich stereotyp scheint und damit beliebig. Bei einer Interpretation im Sinne einer fortlaufenden Lektüre des Textes, wie sie sich vor allem für den in POxy 654 erhaltenen Beginn als fruchtbar erwiesen hat, ergibt sich jedoch ein anderes Bild. Am auffälligsten war zunächst das durchgehende Präsens der Redeeinleitungen λέγει Ἰησοῦς[181] und die damit signalisierte Zeitlosigkeit der einzelnen Worte Jesu; sie werden weder einer bestimmten Situation noch einem Raum zugeordnet, sondern können unmittelbar diejenigen ansprechen, die sie—wann und wo auch immer—aus den Aufzeichnungen des Thomas lesen oder hören, und gerade dieser Eindruck vermittelt sich durch die ständige Wiederholung von λέγει (Ἰησοῦς).

Er wird noch dadurch verstärkt, daß den einzelnen Sprüchen fast alle Einbettung in einen zeitlichen oder örtlichen Zusammenhang[182] fehlt, die Distanz schaffen würde zwischen der eigenen Zeit und der Zeit der Erzählung; sie werden nicht einmal durch ein einfaches aneinanderreihendes καί vor λέγει miteinander verknüpft. Selten spricht Jesus seine Jünger an,[183] häufiger sie ihn,[184] je einmal „ein Mann" (72a) oder „eine Frau" (79), zweimal eine unbestimmte Menge (91, 100). Als Einzelpersonen treten außer Thomas nur auf: Simon Petrus (13, 114), Matthäus (13), Maria Magdalena (21), Salome (61); alle werden offenbar als bekannt vorausgesetzt und deshalb nicht näher charakterisiert. Dieser Kreis bleibt unter sich; von den Pharisäern (102), zusammen mit den Schriftgelehrten (39)[185] die notorischen Gegner, von den Juden (43) oder den Samaritern (60) wird nur gesprochen,[186] sie kommen nicht selber, ebensowenig Jesu Familie (99), Jakobus eingeschlossen (12), oder Johannes der Täufer (46).

Kein „amen", aber auch keine Übersetzung aramäischer Wörter erinnert daran, daß die Überlieferung ursprünglich in einer anderen Sprache zuhause war.[187] Auch scheint nichts zuvor anderswo schon

---

[181] Nur λέγει POxy 655 I 21 (Logion 37).

[182] Vgl. 22, 60, 100.

[183] 13, 22, (50), 60, 72b, immer „*seine* Jünger"; zur Übersetzung von μαθητής s.o. bei Anm. 91.

[184] 6, 12, 18, 20, 24, 37, 43, 51, 52, 53, 99, 113.

[185] Leider ist der griechische Text von POxy 655 II hier nicht erhalten.

[186] Nicht genannt sind sie in 89 verglichen mit Q 11,39f.

[187] Vgl. demgegenüber Mk 5,41; 7,11.34; 15,34; Mt 1,21; Joh 1,38.41.42; 9,7; 20,16 u.a.

geschrieben gewesen, was Bedeutung haben könnte; was Jesus in Mk 12,10f parr. aus Ps 118 zitiert, erscheint zwar in Logion 66, wie dort auch unmittelbar nach dem Winzergleichnis, jedoch als Jesu eigene Formulierung. In Logion 52 weist er jeden Bezug auf die 24 Bücher des Alten Testaments, die hier wohl mit den „24 Propheten" gemeint sind, zurück; „von Adam bis Johannes" (46) gibt es offenbar nichts, was der Erwähnung wert wäre.[188]

Ähnlich schwach beleuchtet bleibt die Zukunft. Wo die Jünger nach ihr fragen (18, 37, 113), werden sie in ihre Gegenwart gewiesen, die damit nicht nur zeit-, sondern auch geschichtslos ist. So sehr also Jesus der ist, der geredet hat (ἐλάλησεν), wie es im „Prolog" heißt,[189] spricht er doch gegenwärtig (λέγει) als „der Lebende"; er, der in der Welt gewesen war, empfindet nun gegenwärtig Schmerz (πονεῖ).[190]

In den Blick kamen bei der Interpretation inhaltliche Korrekturen an einem anderen Verständnis von Christentum, die offenbar untereinander zusammenhängen: einmal die ironische Persiflage der Rede vom „*Himmel*reich", zum andern die Kritik an der Etablierung von Kriterien für christliche Lebensgestaltung in der Art und Weise zu fasten, zu beten und Almosen zu geben oder Speisegebote zu beachten.[191] Aus diesem Gegensatz erklärt sich wahrscheinlich auch Logion 30,[192] wo in aller Schärfe die Einzelperson gegen alle Gemeinschaftsbildung gestellt ist. Alles zusammen weist auf eine Front gegen die spezielle Ausprägung, die die Jesusüberlieferung im Matthäusevangelium erfahren hat. Dabei geht es nicht so sehr um literarische Beziehungen zwischen Texten, sondern um den Konflikt zwischen konkurrierenden Entwürfen, die sich beide auf Jesu eigene Worte berufen.

Der Versuch des Matthäusevangeliums, die Jesusüberlieferung fünf großen Redekomplexen zuzuordnen, und sein theologischer Ansatz, diese Überlieferung auf die Begriffe „Gesetz" und „Gerechtigkeit" zu bringen, die beide im Markusevangelium und in Q noch fehlen,[193]

---

[188] In Logion 36 kein Verweis auf den König Salomo; vgl. unten bei Anm. 153.
[189] Vgl. oben bei Anm. 37.
[190] Vgl. Logion 28 oben bei Anm. 136.
[191] Die Beschneidung als mögliches weiteres Merkmal wird in Logion 53 abgewiesen.
[192] Vgl. oben bei Anm. 142.
[193] Νόμος nur in Q 16,16f im Sinne der Bücher des Pentateuchs, aber nie im Markusevangelium, so unverzichtbar es scheinen mag für die Interpretation der Streitgespräche.

hat schon im 2. Jh. weite Kreise des sich konsolidierenden Christentums bestimmt.[194] Es beginnt mit der von Abraham zu Jesus führenden Genealogie (Mt 1,1–17) und endet mit einer „bis ans Ende der Welt" geltenden Verheißung (28,20). In diesem umfassenden Zusammenhang ist die Jesusgeschichte gesehen, die in eine plausibel wirkende Welt des beginnenden 1. Jh.s gestellt ist. Zugleich ist aber deutlich erkennbar, daß es entstanden ist zu einer Zeit nach dem Jüdischen Krieg; das zeigen Rückblicke auf diese Ereignisse wie 22,7[195] und Seitenblicke auf das gleichzeitig sich formierende Judentum wie 5,20.[196]

Im Thomasevangelium jedoch ist es nicht Matthäus, der die Worte Jesu aufgeschrieben hat, sondern Thomas. Thomas ist es auch, der in Logion 13 als einziger Jesu Frage, wem er gleiche, zu Recht als eine falsch gestellte begreift; angesichts seiner Unvergleichbarkeit antwortet er: „Meister, mein Mund wird es ganz und gar nicht über sich bringen, daß ich sage, wem du gleichst", und wird darin von Jesus bestätigt. Daran gemessen kann allenfalls bedingt richtig sein, daß Petrus gesagt hatte, er gleiche einem „gerechten Engel".[197] Aber auch, daß Matthäus ihn mit einem „Philosophen" verglich,[198] entspricht bei weitem nicht dem Maß der Erkenntnis, das Thomas möglich ist. Offenbar soll hier der Evangelist Matthäus zitiert sein und selbst bestätigen, daß aus seinem Evangelium dieses Jesusbild entsteht: (nur) ein Mensch, wenn auch ein „Philosoph", ein „Kluger". Damit können eigentlich nur negative Konnotationen verbunden sein;[199] die Kritik in den Logien 3 und 6 ist deutlich genug.

Eine solche scharfe Front gegenüber „Matthäus" ist nicht verwunderlich angesichts der großen Bedeutung gerade seines Evangeliums im 2. Jh. und der mit ihm verbundenen Frage nach dem „neuen Gesetz". In der koptischen Übersetzung aus einer späteren Zeit ist sie noch immer erkennbar, wenn auch nur in abgeschwächter Form. Hier haben sich die Positionen inzwischen aber einander angenä-

---

[194] Vgl. oben 44–47.

[195] Vergleichbares fehlt in Logion 64 des Thomasevangeliums.

[196] Vgl. vor allem den oben bei Anm. 99 herangezogenen Komplex Mt 6,1–18.

[197] Mit den griechischen Fremdwörtern ⲛ̄ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ; das entspricht keinem sonst bekannten christologischen Bekenntnis und ist daher wohl als eine (polemische) Neubildung für diesen Zusammenhang zu verstehen.

[198] Auch hier zunächst ein griechisches Fremdwort ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ, dann ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲣⲏⲧ eine koptische Interpretation, ebenfalls keinem sonst bekannten christologischen Bekenntnis vergleichbar.

[199] Vielleicht eher die eines „Sophisten"?

hert, so daß in dem „Buch des Thomas" (NHC II 7) nun vielleicht Matthäus seinerseits derjenige ist, der die „geheimen Worte, die der Erlöser zu Judas Thomas sprach"[200] aufgeschrieben hat.

Das Thema der „*Ein*heit" findet sich unter verschiedenen Aspekten durch das ganze Thomasevangelium: als Aufhebung von Polaritäten, besonders der von männlich und weiblich in einem neuen Menschen (22, 106, auch 114), zum andern Einheit gegenüber Pluralität (4).[201] Vor allem aber geht es um das Individuum als solche Einheit, die zu der Selbsterkenntnis gekommen ist, nicht geschlechtlich definiert zu sein und aus der trunkenen Masse herausgefunden zu haben. Matthäus hingegen entwirft nicht nur Ordnungen für christliche Lebensgestaltung, sondern führt auch erstmalig das zum Begriff für „Gemeinde" oder „Kirche" werdende Wort ἐκκλησία in die Jesusüberlieferung ein (16,18; 18,18), während für das Thomasevangelium die einzelne Person allein steht,[202] nicht in eine neue Gemeinschaft eingebunden.

[200] Vgl. Logion 13; der allein erhaltene koptische Text von NHC II 7 ist freilich nicht eindeutig, ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲁⲥ kann Matthäus oder Matthias meinen.

[201] Das ist dem Mariaevangelium vergleichbar, dort unter dem Thema „Menschensohn"; vgl. J. Schröter, Zur Menschensohnvorstellung im Evangelium nach Maria, in: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Bd. 2, hg. von S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten, Wiesbaden 1999, 178–188.

[202] Vgl. μοναχός in Logion 16, 49, 75.

KAPITEL 6

„WER NICHT GESÜNDIGT HAT, HEBE EINEN STEIN AUF UND WERFE IHN" NEUE TEXTE BEI DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

Die 1941 in einer Steinbruchhöhle bei Tura, 12 km südlich von Kairo, gefundenen und seit 1962 veröffentlichten Papyruscodices mit Werken des Kirchenvaters Didymus von Alexandrien (* 310 oder 313, † 398) enthalten eine erstaunliche Fülle an neuen Texten nichtkanonischer Literatur, die sehr langsam erst eingearbeitet werden von den jeweils betroffenen Fachgebieten. Didymus[1] war zeit seines Lebens ein angesehener theologischer Lehrer; erst im Zusammenhang der origenistischen Streitigkeiten des 6. Jh.s wurde ihm seine physische Blindheit in einem übertragenen Sinn als Makel nachgesagt.

Als jüngerer Zeitgenosse des Athanasius (* um 295 oder 300, † 373) mußte er sich bewußt sein, daß eine Begrenzung und Benennung der verbindlichen Schriften nötig war.[2] Dafür stand nun auch der Begriff κανών bereit, der sich freilich m.W. bei Didymus nicht findet. Gerade bei ihm zeigt sich aber, wie viel an anderer Literatur zu dieser Zeit in Alexandrien noch vorhanden war und nach wie vor unbefangen zitiert werden konnte. Davon werden zunächst zwei Texte genauer untersucht, die möglicherweise beide zum Hebräerevangelium gehören. Es folgen Hinweise auf andere frühchristliche Schriften und alttestamentliche Pseudepigraphen.[3]

Überarbeitete Fassung der Erstveröffentlichungen: Das Bruchstück aus dem Hebräerevangelium bei Didymos von Alexandrien, NT 29 (1987) 265–279 (Helmut Köster zum 60. Geburtstag gewidmet) für den ersten Teil; Die Geschichte von einer Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien, NT 32 (1990) 289–316 für den zweiten; der dritte enthält einiges aus meinem Aufsatz: Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos von Alexandrien, ZAW 104 (1992) 231–249.

[1] Vgl. zur Orientierung: B. Kramer, Art „Didymus von Alexandrien", TRE VIII 741–746; B. Neuschäfer, Art. „Didymus der Blinde", LACL[3] 197–199 (Editionen: 198); vgl. auch ders., Art. „Tura-Papyri", LACL[3] 701f.

[2] Vgl. unten den Schlußteil dieses Kapitels.

[3] Hinweisen möchte ich auch auf die Philo- und Josephuszitate bei Didymus, und ich vermute, daß eine erneute Durchsicht insgesamt weiteres Material zutage fördern würde.

Das Bruchstück aus dem Hebräerevangelium über Levi/Matthias

Zwar hatte Sebastian Brock bereits 1972 darauf hingewiesen, daß 1969 ein neues Bruchstück des Hebräerevangeliums veröffentlicht worden war,[4] doch ist dieser Hinweis in der Forschung zu den Apokryphen kaum beachtet worden.[5] Es handelt sich um die Auslegung von Ps 34,1 (Ps 33,1 LXX) in dem Psalmenkommentar aus den Tura-Funden, der Didymus von Alexandrien zugeschrieben wird.[6] Diese Überschrift stellt Didymus vor das Problem, daß in 1Sam 21,11–16 der König von Gath, zu dem David geflohen war, nicht wie hier Abimelech heißt, sondern Achis. Er löst diesen Widerspruch zunächst mit der Erklärung, daß hier wie dort dieselbe Person gemeint sein könne, denn es gebe in der Schrift des öfteren Doppelnamen; der Schwiegervater des Mose heiße mal Jethro, mal Reguel, Thomas werde (vgl. Joh 11,16; 20,24; 21,2; Lk 6,15 D) auch Didymus genannt—höchstwahrscheinlich der eigene Name des Autors, doch ohne daß er sich bewußt zu sein scheint, daß δίδυμος = „Zwilling" im Griechischen nicht ursprünglich ein Eigenname ist, sondern Übersetzung des entsprechenden aramäischen Wortes תאומא.

Ein Beispiel für viele solcher Namensgleichheiten sei schließlich auch—so fährt Didymus fort—, daß derjenige, der im Lukasevangelium Levi heiße, zwar nicht mit Matthäus identisch sei, wohl aber mit Matthias, wie aus dem Hebräerevangelium hervorgehe:

---

[4] A New Testimonium to the ‚Gospel according to the Hebrews', NTS 18 (1971/72) 220–222.

[5] Auf das Zeugnis für das Hebräerevangelium bei Didymos hat auch J. Smit Sibinga in seiner Rezension von Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (1968–1970), hg. von M. Gronewald u.a.: Mn. 26 (1973) 430, hingewiesen. Zitiert ist der Text bei A.F.J. Klijn, G.J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects, NT.S 36, 1973, 198f; R. McL. Wilson nannte den Aufsatz von Brock im Literaturverzeichnis, erwähnte den Text aber nicht in seinem Artikel „Apokryphen II", TRE III 327–330. Ich selbst verdanke die Kenntnis dieses Textes einer Anmerkung im Buch meines Kollegen Wolfgang Bienert, Dionysius von Alexandrien, PTS 21, 1978, 77, Anm. 26: „Zum ‚Hebräer-Evangelium' ist zu ergänzen" (es folgt die Stellenangabe); vgl. schon ders., „Allegoria" und „Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandrien, PTS 13, 1972, 138, Anm. 241: „vgl. die selbstverständliche Benutzung des Hebräer-Evangeliums, das bei Didymos fast kanonischen Rang hat." Über diese Anmerkungen hinaus danke ich Wolfgang Bienert für manche uneigennützige Hilfe.—Inzwischen findet sich der Text in allen Neubearbeitungen der „judenchristlichen Evangelien".

[6] Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) III, hg. von M. Gronewald, PTA 8, 198f: PsT III 184,9f. Abbildung im Internet: http://www.uni-koeln.de/phil-fak./ifaNRWakademie/papyrologie/Turapap/bilder/Ps_184.jrg.

καὶ πολλαὶ γέ εἰσιν τοιαῦται ὁμωνυμίαι.[7] τὸν Μαθθαῖον δοκεῖ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Λευὶν ὀνομάζειν. οὔκ ἐστιν δὲ αὐτός, ἀλλὰ ὁ κατασταθεὶς ἀντὶ Ἰούδα ὁ Μαθθίας καὶ ὁ Λεββ[ε]ὺς[8] εἷς διώνυμός εἰσιν.[9] ἐν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ τοῦτο φαίνεται.

Übersetzung:

Und es gibt viele derartige Namensgleichheiten. Den Matthäus scheint sie (scil. die Schrift)[10] im Lukas(evangelium) Levi zu nennen. Das ist aber nicht der, vielmehr sind der anstelle des Judas eingesetzte Matthias und Levi einer unter zwei Namen. Im Hebräerevangelium zeigt sich das.

Leider gibt Didymus nur einen zusammenfassenden Hinweis auf dieses zu seiner Zeit in Alexandrien demnach noch bekannte Evangelium und zitiert es nicht direkt wie vor ihm Clemens von Alexandrien (* 140/150, † um 220) und Origenes (* um 185, † ca. 253). Auch Hieronymus (* um 347, † 419), ein weiterer Hauptzeuge, kann das Hebräerevangelium also in Alexandrien kennengelernt haben während seines Aufenthalts dort im Jahre 385/86. Unsere heutige Kenntnis[11] beruht auf solchen Hinweisen oder Zitaten bei Kirchenvätern, nicht auf direkten Textfunden; sie ist sehr gering gemessen daran, daß das Hebräerevangelium im Umfang dem Matthäusevangelium wenig nachgestanden haben soll.[12] „Aufklärung ist nicht von neuen Hypothesen, sondern nur von neuen Funden zu erwarten", hatte Martin Dibelius in diesem Zusammenhang geschrieben[13] und ist damit oft zitiert worden. Führt uns dieser Fund weiter, wenigstens zu neuen Hypothesen?

Die Neutestamentler behandeln das von Didymus angesprochene Problem im Vergleich von Mk 2,14 und Mt 9,9: Der Zöllner Levi, den Jesus bei Markus beruft, trägt im Matthäusevangelium den

---

[7] Die Konjektur des Herausgebers διωνυμίαι ist unnötig, die Formulierung ist freilich nachlässig; es handelt sich aber wahrscheinlich um die Nachschrift einer Vorlesung.

[8] Die Buchstaben o Λευι sind zwar nicht ganz gesichert, vom Zusammenhang her ist der Name Levi an dieser Stelle aber zwingend.

[9] Der Singular ἐστιν ist in der Handschrift selbst geändert in den Plural. Deshalb braucht aber nicht wie in der Edition der Plural διώνυμοι konjiziert zu werden.

[10] „Die Schrift" ist vom Kontext her (Z.7) das einzig mögliche Subjekt; so auch die Übersetzung von Brock (Anm. 4) 220.

[11] Vgl. dazu unten 229–258; dort auch weiteres zu dem Didymus-Text.

[12] 2.200 Stichen gegenüber 2.500 laut der Stichometrie des Nikephoros; P. Vielhauer, NTApo[3] I 104 = NTApo[5] I 142.

[13] Geschichte der urchristlichen Literatur I, Berlin 1926, 55 = Nachdruck desselben Buches, hg. von F. Hahn, ThB 58, 1975, 51f.

Namen Matthäus und soll offensichtlich identifiziert werden als der gleichnamige Jünger aus den Zwölferlisten, der in Mt 10,3 ausdrücklich als ὁ τελώνης bezeichnet wird. Lukas hingegen hält sich an Markus und gibt den Namen des Zöllners mit Levi wieder (5,27.29). Historisch-kritische Exegese, sofern sie der Zwei-Quellen-Theorie folgt, kann das Problem recht einfach lösen, indem sie die Matthäus-Fassung als Abwandlung des Markus-Textes interpretiert; über die zuerst berufenen Jünger Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes hinaus wird im Matthäusevangelium von einem weiteren aus dem Kreis der Zwölf eine Berufungsgeschichte erzählt. Im Mariaevangelium dagegen scheint in Kritik an dem Evangelium unter diesem Namen Matthäus als der falsche Name des Levi zu gelten.[14]

Didymus dagegen steht vor dem Problem der Widersprüche innerhalb der Schrift, das er an dieser Stelle aber nicht durch die naheliegende „kanonische" Identifikation Levi = Matthäus löst; er behauptet vielmehr überraschenderweise, der Levi von Lk 5,27.29 sei identisch mit Matthias, dem anstelle von Judas in den Zwölferkreis nachgewählten Jünger von Apg 1,23.26. Eine sonst gelegentlich zu vermutende Verwechslung der beiden so ähnlichen Namen Matthäus und Matthias[15] ist bei Didymus ausgeschlossen, da ja beide nebeneinander im Text begegnen. Als seine Quelle nennt er das Hebräerevangelium, dem er also eine Autorität beimißt im Blick auf die Interpretation der kanonischen Evangelien.

Auf welche Weise sich die Identität von Levi und Matthias im Hebräerevangelium zeigt, sagt Didymus nicht. Man kann aber schließen, daß dieses eine Mk 2,13–17 parr. ähnliche Geschichte enthalten hat, in der der Zöllner den Namen Matthias trug, nicht Levi oder Matthäus,[16] denn nur hier begegnet im Lukasevangelium ein Jünger mit Namen Levi. Zwar findet sich in der Textüberlieferung von Mk 2,14 eine Änderung des Namens, aber weder zu Matthäus noch zu Matthias, sondern wegen des gleichen Vaternamens Alphäus (vgl. Mk 3,18 parr.) zu Jakobus. Der Codex D (05) als ein Vertreter dieser Änderung hat seinerseits in Mk 3,18 und Mt 10,3 statt Thaddäus

[14] Vgl. oben 47 und 124.

[15] Am rätselhaftesten ist in dieser Hinsicht der Beginn des Buches „Thomas, der Athlet" aus Nag Hammadi (NHC II 7), wo ein Matthaias (= Matthaios oder Matthias?) als Schreiber der Aufzeichnung genannt wird.

[16] Im Evangelium der Ebionäer (Epiphanius, *haer.* 30,13,2f) heißt der Zöllner Matthäus.

einen Lebbäus, der also gerade nicht mit dem Levi von Mk 2,14 identifiziert werden soll, der in dieser Handschrift (D 05) Jakobus heißt, eben nicht Levi.[17] Die Namensänderung im Hebräerevangelium hat also weder einen Anhaltspunkt in der Überlieferung der kanonisch gewordenen Texte, noch hat sie ihrerseits auf deren Überlieferung eingewirkt.

Unter den sonst bekannten „Apokryphen" bietet POxy 1224 (fr. 2 v col. 2) eine Parallele zu der Perikope über Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, die in den kanonisch gewordenen Evangelien auf die Berufung des Levi folgt:[18]

> οἱ δὲ γραμματεῖς κα[ὶ Φαρισαῖ]οι καὶ ἱερεῖς θεασάμ[ενοι αὐ]τὸν ἠγανάκτουν [ὅτι σὺν ἁμαρ]τωλοῖς ἀνὰ μέ[σον κεῖται. ὁ δὲ] Ἰησοῦς ἀκούσας [εἶ]πεν· οὐ χρείαν [ἔχ]ουσιν οἱ ὑ[γιαίνοντες ἰατροῦ].[. . .[19]

Diesem Text muß eine einleitende Beschreibung der Szene vorausgegangen sein entsprechend Mk 2,15 parr., und die muß am Ende von col. 1 gestanden haben, das aber nicht erhalten ist. In col. 1 finden sich nur die ersten fünf Zeilen mit einem Text, der durch die—freilich ergänzten—Stichwörter διδα]χὴν καιν[ήν an Mk 1,23–28 erinnert, damit aber in keinem Fall identisch sein kann:

> [εἶ]πες μὴ ἀποκρινό[μενος. τί οὖν ἀ]πεῖπας; π[ο]ίαν σέ [φασιν διδα]χὴν καιν[ὴν] δι[δάσκειν, ἢ τί β]ά[πτισμ]α καινὸν [κηρύσσειν; ἀποκρί]θητι καί . . .

Die Herausgeber haben seinerzeit versucht, diese—in erheblichem Maße rekonstruierten—Fragmente einem der aus der altkirchlichen Literatur bekannten apokryphen Evangelien zuzuordnen, ohne jedoch mehr als eine gewisse Verwandtschaft zu POxy 655 festzustellen.[20] POxy 655 hat sich freilich durch den Fund des koptischen Textes des Thomasevangeliums als Teil der griechischen Fassung dieses Evangeliums erwiesen wie POxy 1 und 654 auch.[21]

---

[17] Die altlateinische Überlieferung als weiterer Vertreter der Änderung zu Jakobus in Mk 2,14 hat in Mt 10,3 anstelle des Thaddäus einen Judas Zelotes, in Mk 3,18 Lebbäus. In Lk 6,16 fehlt dort Thaddäus zugunsten eines Judas Jacobi.

[18] The Oxyrhynchus Papyri X, hg. von B.P. Grenfell, A.S. Hunt, London 1914, 8; vgl. auch meine Textausgabe Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000, 170–177.

[19] Die Antwort Jesu ist von den Herausgebern deutlich nach Mk 2,17 parr. ergänzt.

[20] (Anm. 18) 4.

[21] Vgl. 146.

Dieses Beispiel zeigt, daß eine Zuordnung fragmentarischer Texte zu einem größeren Zusammenhang nur möglich ist, wenn davon zumindest eine Art Rahmen bekannt ist; nur so können ja auch bestimmte Papyri als Teile neutestamentlicher Schriften identifiziert werden. Ein Gesamttext liegt für POxy 1224 fr. 2 aber nicht vor; methodisch ist dennoch die Frage zu rechtfertigen, aus welchem der bei den Kirchenvätern genannten Evangelien diese Fragmente stammen können. Wenn nun nach Didymus das Hebräerevangelium eine Mk 2,13–17 parr. ähnliche Geschichte enthielt, liegt eventuell die Vermutung nahe, dieses Fragment dem Hebräerevangelium zuzuordnen, ebenso dann auch die weiteren Reste von fr. 2.[22] Mehr als eine solche Vermutung zu äußern, ist freilich nicht möglich.

Die Notiz des Didymus ruft auch eine andere altbekannte Geschichte in Erinnerung, in der ebenfalls ein Zöllner, der Zachäus von Lk 19,1–10, unter dem Namen Matthias erscheinen konnte:[23]

> Daher soll Zachäus—manche aber sagen Matthias—, ein Oberzöllner, als er gehört hatte, daß der Herr ihn für würdig gehalten hatte, zu ihm zu kommen, gesagt haben: „Sieh, die Hälfte meines Vermögens will ich als Almosen geben, Herr; und wenn ich etwas von jemandem erpreßt habe, will ich das vierfach ersetzen." Über ihn sagte auch der Erlöser: „Der Menschensohn ist heute gekommen und hat das Verlorene gefunden."

Was Clemens Alexandrinus hier an wörtlicher Rede zitiert, ist zwar dem Text von Lk 19,8–10 ähnlich, mit ihm—in welcher Textform auch immer—jedoch nicht identisch. Offenbar will Clemens ein Beispiel aus der Schrift anführen, vielleicht kommt ihm aber infolge des Einschubs οἱ δὲ Ματθίαν φασίν eine andere Fassung in den Sinn. Schon Theodor Zahn hatte die Vermutung geäußert, daß Clemens „in einem nichtkanonischen Ev(angelium) eine vollständige Parallele zu Lc. 19,1–10 gelesen hat".[24] Er dachte dabei an das bei Kirchenvätern erwähnte Matthiasevangelium, dem er auch die παραδόσεις des Matthias zurechnete.[25]

Wenn jetzt für das Hebräerevangelium ein Zöllner Matthias bezeugt ist, liegt zwar eine Beziehung dazu näher. Beide Geschichten, Mk

---

[22] Auch diese enthalten Material, das synoptischen Stellen verwandt ist.

[23] Clemens Alexandrinus, Strom. IV 35,2; vgl. Fragmente (Anm. 18) 141. Auf diesen Text hatte bereits Brock (Anm. 4) 221 hingewiesen.

[24] Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II.2, Erlangen 1892, 752.

[25] Vgl. dazu H.-C. Puech, NTApo^3 I 224–228, bearbeitet von B. Blatz NTApo^5 I 306–309; zu Matthias vgl. auch W. Bauer, NTApo^3 II 34f.

2,13–17 parr. und Lk 19,1–10, sind aber so eng miteinander verwandt, daß sie nur unter verschiedenen Namen in ein und demselben Evangelium Sinn machen, wie es bei Lukas der Fall ist. Unwahrscheinlich ist aber auch, daß das Hebräerevangelium eine Mischung aus beiden Geschichten enthalten hat.[26] Jedenfalls ist der von Clemens zitierte Text nicht derjenige, auf den Didymus anspielt, und wir haben daher keine Möglichkeit, einen bereits bekannten Text eindeutig der Notiz des Didymus zuzuordnen.

Folgt man aber der Spur der wenigen mit dem Namen Matthias verbundenen Überlieferungen weiter, dann rückt zunächst das einzige als solches gekennzeichnete Zitat aus dem Hebräerevangelium bei Clemens Alexandrinus in ein neues Licht:[27]

> Wie auch im Hebräerevangelium geschrieben steht: „Wer zu staunen begann, wird herrschen, und wer zu herrschen begann, wird Ruhe finden."

Unmittelbar davor zitiert Clemens aus den παραδόσεις des Matthias den Spruch: θαύμασον τὰ πάροντα, und fährt dann referierend fort: βαθμὸν τοῦτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος.[28] Diese Fassung bezieht das „Staunen" also auf den Beginn des Weges der Erkenntnis und ist damit eindeutiger den Sinn festlegend als die Fassung des Hebräerevangeliums. Zu der gibt es bei Clemens eine längere Variante, für die er keinen Fundort nennt:[29]

> Nicht aufhören soll wer sucht, bis er findet; wer aber fand, wird verwirrt sein; wer aber verwirrt worden ist, wird herrschen; wer die Herrschaft angetreten hat, wird Ruhe finden.

Diese längere Fassung entspricht der griechischen Fassung von Logion 2 des Thomasevangeliums POxy 654 Z.6–9.[30] Die erste Fassung, die Clemens ausdrücklich auf das Hebräerevangelium zurückführt, steht nun neben dem Zitat aus den Matthias-Traditionen. Diese beiden

---

[26] So, freilich sehr vorsichtig, Brock (Anm. 4) 222: „It may be suggested—and the speculative nature of this should at once be stressed—that the Gospel according to the Hebrews contained a single reference to a publican, but one which contained elements of the Lukan doublet in Luke xix as well."

[27] Strom. II 9,45,5; vgl. Fragmente (Anm. 18) 48f, auch unten 45, 152 und 233f.

[28] Strom. II 9,45,4.

[29] Strom. V 14,96,3; vgl. Fragmente (Anm. 18) 48f, auch 45 unten und 234.

[30] Vgl. dazu und zur Differenz zu Logion 2 des koptischen Thomasevangeliums 152.

Schriften sind also keinesfalls identisch, ebensowenig wie die Geschichte vom Zöllner Matthias und die vom Oberzöllner Matthias. Wohl aber sind sie bei Clemens in einem Zusammenhang nebeneinander zitiert.

Daß das nicht Zufall zu sein braucht, zeigt die thematische Verwandtschaft zwischen zwei weiteren auf diese beiden Schriften zurückgeführten Texten. Auf der einen Seite zitiert Hieronymus aus dem Hebräerevangelium einen Mt 18,21f verwandten Dialog zwischen Jesus und Simon (Petrus):[31]

> Er sagte: „Wenn dein Bruder mit einem Wort gesündigt und dir Genugtuung geleistet hat, nimm ihn siebenmal an einem Tag auf." Simon, sein Jünger, sagte zu ihm: „Siebenmal an einem Tag?" Der Herr antwortete und sagte zu ihm: „Wiederum sage dir: bis zu siebzigmal siebenmal. Denn auch bei den Propheten, nachdem sie vom heiligen Geist gesalbt waren, ist das Wort von der Sünde gefunden worden."

Die Forderung der Vergebungsbereitschaft ist hier quantitativ gesteigert, andererseits aber an die Genugtuung gebunden und vor allem in einer nicht ganz durchsichtigen Weise verknüpft mit der Möglichkeit zum Sündigen selbst bei mit dem heiligen Geist gesalbten Propheten, die also ebenso auf Vergebung angewiesen sind.

Jedenfalls legt sich diese Interpretation nahe, wenn man daneben liest, was Clemens Alexandrinus aus den Matthias-Traditionen zitiert:[32]

> Wenn eines Auserwählten Nachbar sündigt, hat der Auserwählte gesündigt; denn wenn er sich so geführt hätte, wie das Wort anrät, so hätte auch der Nachbar vor seinem Lebenswandel solche Scheu gehabt, daß er nicht zum Sündigen kam.

Zwar gibt es über die thematische Verwandtschaft zwischen diesen beiden Texten hinaus keine Beziehungen, wohl aber erweist sich erneut die Fassung der Matthias-Traditionen als die reflektiertere. Von den drei überhaupt nur aus den παραδόσεις des Matthias erhaltenen Zusammenhängen haben immerhin zwei eine Parallele in dem ebenso zufällig überlieferten Komplex der Bruchstücke des Hebräerevangeliums; hinzu kommt dann möglicherweise noch die Variante in den Geschichten vom Zöllner bzw. Oberzöllner Matthias.

---

[31] *Adv. Pelagianos* III 2; vgl. dazu die Bemerkung zu Mt 18,22 in der „Evangelienausgabe Zion"; griechischer Text: A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, TU 37, 1911, 23. Petrus wird auch bei Origenes, *in Mt* XV 14, nur Simon genannt.

[32] Strom. VII 82,1; Übersetzung von O. Stählin, abgedruckt: NTApo^3 I 224 = NTApo^5 I 307.

Durch den Didymus-Text—so spröde er ist—ergibt sich also möglicherweise eine Beziehung des Hebräerevangeliums zu den spärlichen Überlieferungen zu Matthias. Mit aller Vorsicht läßt sich vielleicht in den Matthias-Traditionen eine Fortbildung gegenüber den vergleichbaren Texten des Hebräerevangeliums erkennen, und zwar in gnostisierender Richtung.[33] Der Didymus-Text verstärkt aber auch den Eindruck, daß wir uns das Hebräerevangelium als ein Evangelium vorstellen können, das Jesusgeschichten ähnlich denen in den Synoptikern enthielt, wodurch die weithin übliche Abgrenzung gegenüber einem Nazaräerevangelium fraglicher wird.[34] Das Hebräerevangelium enthielt nicht nur Worte Jesu, sondern zu ihm werden gerade auch Geschichten gerechnet.[35] Mit Didymus haben wir schließlich auch eine Verbindung zwischen unseren Hauptzeugen für das Hebräerevangelium—den Alexandrinern Clemens und Origenes einerseits, andererseits Hieronymus—gefunden, denn Hieronymus hat zu den Hörern des Didymus gezählt. Wie immer es um das Evangelium stehen mag, das er in Caesarea gesehen haben will,[36] in Alexandrien konnte er das Hebräerevangelium in griechischer Sprache studieren.

Die Kirchenväter brauchten das Hebräerevangelium nur zu zitieren, wo es von den kanonisch gewordenen abwich. Dasselbe gilt für die Glossatoren des Matthäusevangeliums in der „Evangelienausgabe Zion", die vielleicht auf ein judenchristliches Evangelium in griechischer Sprache zurückgreifen konnten.[37] Die Frage der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit des Hebräerevangeliums von den kanonisch gewordenen ist auf der uns vorliegenden Textbasis schwer zu entscheiden und hängt nicht zuletzt davon ab, welche Bruchstücke man ihm zuweist. Durch die Art der Textüberlieferung entsteht der

---

[33] Matthias gilt als Gewährsmann für Basilides und andere Gnostiker; vgl. H.-C. Puech, NTApo^3 I 226 = NTApo^5 I 308.

[34] Vgl. dazu 246, 253–258. P. Vielhauer z.B. nennt als Maßstab: „Kriterien für die Herkunft aus dem aramäischen NE (= Nazaräerevangelium, D.L.) dürften sein: a) Anzeichen einer semitischen Grundlage eines Textes und b) der synoptische Charakter eines Textes bzw. seine Verwandtschaft speziell mit Mt., *da das HE* (= Hebräerevangelium, D.L.) *nach allem, was wir von ihm wissen, stark vom synoptischen Typus abweicht*" (NTApo^3 I 86 = NTApo^5 I 125; Hervorhebung D.L.).

[35] Vgl. auch die Geschichte von der Sünderin, die Euseb im Zusammenhang mit Papias erwähnt (h.e. III 39,17); vgl. dazu unten ab Anm. 38.

[36] *Vir. ill.* 3; vgl. unten 243, 245, 254.

[37] Der Herausgeber Schmidtke (Anm. 31) hat sie auf den Matthäus-Kommentar des Apollinaris von Laodicea zurückgeführt (31); vgl. dazu aber J. Frey, Die Scholien nach dem „jüdischen Evangelium" und das sogenannte Nazoräerevangelium, ZNW 94 (2003) 122–137.

Eindruck des Abweichens von den kanonisch gewordenen, also der Priorität der letzteren, und dafür spricht auch manches.

Auch hier liefert der Didymus-Text einen neuen Gesichtspunkt. Die Ersetzung des Levi gerade durch Matthias ergibt nämlich einen Sinn vom Apostelbegriff des Lukas her. Als gleich zu Beginn des Wirkens Jesu berufener Jünger erfüllt Levi die in Apg 1,21f genannte Bedingung für einen Apostel. Wenn nun im Hebräerevangelium Levi durch Matthias ersetzt ist, wird seine spätere Zuwahl im Evangelium selbst vorbereitet. Dann aber sind die Apostelgeschichte und zumindest eines der beiden Evangelien des Lukas und des Markus Schriften, an denen sich der Verfasser des Hebräerevangeliums orientiert hat. Doch können—wie gesagt—nur neue Funde weiterhelfen; vielleicht sind auch andere längst vorhanden?

Die Geschichte von einer Sünderin

Zumindest erwägenswert scheint jedenfalls, daß die Geschichte von einer Sünderin, die Didymus überliefert, ebenfalls aus dem Hebräerevangelium stammt. Euseb spricht nämlich davon, daß Papias' Werk eine Geschichte enthalten habe von einer Frau, die wegen vieler Sünden vor dem Herrn verleumdet worden war, die das Hebräerevangelium enthalte.[38] War zuvor vor allem eine Beziehung zu der sekundären Perikope von der Ehebrecherin gesehen bzw. bestritten worden, so spricht nun vieles dafür, daß Didymus die gesuchte Geschichte bietet; doch muß diese zunächst überhaupt als eigene Fassung erkannt werden.

In seiner Kommentierung des Buches Kohelet gibt 7,21–22a[39] Didymus Anlaß, sich zu äußern über das Verhalten von Herren ihren Sklaven gegenüber.[40] Interessieren soll den Herrn nur das Ergebnis der Arbeit, nicht die Haltung des Sklaven zu ihr. Die kann allenfalls relevant werden, wenn die Frage der Freilassung ansteht. Daß

---

[38] H.e. III 39,17.

[39] Der LXX-Text, auf den er sich bezieht, differiert etwas vom hebräischen: „Und an alle die Worte, die sie sprechen werden, gib nicht dein Herz, damit du nicht deinen Knecht dich verfluchen hörst, denn oftmals wird er schlecht handeln."

[40] Didymus der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus) IV, Kap. 7–7,18 hg. von J. Kramer, Kap. 7,19–8,8 von B. Krebber, PTA 16, 1972, 86–89: EcclT IV 222,19–223,13. Herausgeberin des im folgenden behandelten Textes ist also Bärbel Krebber (nach ihrer Heirat: Bärbel Kramer, s. Anm. 1).

Sklaven ihre Arbeit nicht lieben und deshalb ihre Herren verfluchen, setzt er mit dem Prediger als gegeben voraus. Dann wendet er sich an das Gewissen des Herrn: „Prüfe nun auch dich selbst, ob du nicht irgendwann gesündigt hast!“[41] Um seinen Grundsatz zu unterstreichen, verweist er auf die Mahnung an die Herren in den neutestamentlichen Haustafeln, daß sie ihren Sklaven ἰσότης schuldig sind.[42] Recht und billig sei es eben, allein das Werk des Sklaven zu beurteilen, nicht seine Gesinnungen.

Seine Mahnung zur Selbstprüfung unterstützt er dann mit einer Geschichte, die zwar direkt nichts mit diesem Problemfeld zu tun hat, in der aber Jesus zur Erforschung des eigenen Gewissens auffordert:

(6) Φέρομεν οὖν (7) ἔν τισιν εὐαγγελίοις:

γυνή, φησίν, κατεκρίθη ὑπὸ τῶν Ἰουδ[αί]ων ἐπὶ ἁμαρτίᾳ καὶ (8) ἀπεστέλλετο λιθοβοληθῆναι εἰς τὸν τόπον, ὅπου εἰώθει γίν[εσθ]αι. ὁ σωτήρ, φησίν, ἐω(9)ρακὼς αὐτὴν καὶ θεωρήσας ὅτι ἕτοιμοί εἰσιν πρὸς τὸ λιθ[οβολ]ῆσαι αὐτὴν, τοῖς μέλ(10)λουσιν αὐτὴν καταβαλεῖν λίθοις εἶπεν· ὃς οὐκ ἥμαρτεν, αἰ[ρέ]τω λίθον καὶ βαλέτω αὐτόν. (11) εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ τὸ μὴ ἡμαρτηκέναι, λαβὼν λίθον παισάτω αὐτήν. καὶ οὐδεὶς ἐτόλ(12)μησεν.

ἐπιστήσαντες ἑαυτοῖς καὶ γνόντες, ὅτι καὶ αὐτοὶ ὑπε[ύθυ]νοί εἰσίν τισιν, οὐκ (13) ἐτόλμησαν <καταπταῖσαι> ἐκείνην.[43]

Textkritischer Apparat

7 ἐπί: pap. ΕΠΕΙ; 8 εἰώθει: pap. ΙΩΘΕΙ; γίν[εσθ]αι: pap. ΓΕΙΝ . . . ΑΙ; 8f ἑωρακώς: pap. ΑΙΩΡΑΚΩΣ; 10 αὐτόν: pap. ΕΑΥΤΟΝ; 11 τό: pap. ΤΑ korrigiert zu ΤΟ; παισάτω: pap. ΠΕΣΑΤΩ; οὐδεὶς: pap. ΟΥΔΙΣ; 13 <καταπταῖσαι>. pap. ΚΑΤΑΠΤΗΣΑΙ. „Wenn man das überlieferte καταπτῆσαι erhalten will, könnte man die Form als hybride Aoristbildung zu καταπτέω, wie das Wort καταπταίω ja ausgesprochen wurde, erklären.“[44]

[41] EcclT IV 223,2: σκόπησον οὖν καὶ σεαυτόν, εἰ οὐκ ἥμαρτές ποτε.

[42] Vgl. Eph 6,9 und Kol 4,1.

[43] EcclT IV 223,6–13. Der Text ist auf dem Papyrus gut erhalten. Es gibt nur wenige leicht ergänzbare Lücken. Die Orthographie ist in der Erstedition an die übliche angeglichen; vgl. den folgenden textkritischen Apparat, der ganz auf den Angaben der Erstedition beruht.

[44] Krebber (Anm. 40) 89, Anm. 2.

Übersetzung[45]

> Wir berichten nun in gewissen Evangelien:
>
> Eine Frau wurde, heißt es, verurteilt von den Juden aufgrund einer Sünde und um gesteinigt zu werden an den Ort getrieben, wo das zu geschehen pflegte. Als der Erlöser, heißt es, sie erblickte und sah, daß sie bereit waren, sie zu steinigen, sagte er zu denen, die sie mit Steinen bewerfen wollten: „Wer nicht gesündigt hat, hebe einen Stein auf und werfe ihn. Wenn jemand seiner gewiß ist, nicht gesündigt zu haben, nehme er einen Stein und treffe sie." Und niemand wagte es.
>
> Weil sie sich selbst erkannten und wußten, daß auch sie verantwortlich wären für einiges, wagten sie nicht, jene zu bewerfen.

Die Herausgeberin Bärbel Krebber sah in dieser Geschichte die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11[46] und übersetzte deshalb ἔν τισιν εὐαγγελίοις „in einigen Handschriften der Evangelien" mit der Begründung:

> Die Perikope von der Ehebrecherin steht nur in einem Teil der Handschriften des Johannesevangeliums. εὐαγγέλιον bedeutet nicht nur ‚Evangelium' in unserem Sprachgebrauch, sondern auch allgemein ‚Abschrift', ‚Edition', vgl. Lampe s.v. G 2.[47]

Ähnlich klassifizierte Bart D. Ehrman in seiner Dissertation diese Passage als Anspielung („allusion") auf Joh 8,3–11.[48] In einem späteren Aufsatz speziell zu diesem Text meinte er den Beweis führen

---

[45] Die Erstherausgeberin übersetzt den Beginn des Textes sehr frei: „Wir finden z.B. in einigen Handschriften der Evangelien die folgende Geschichte. Eine Frau . . .". Die Wiedergabe von ἔν τισιν εὐαγγελίοις durch „in einigen Handschriften der Evangelien" wird gleich bestritten werden. Φέρομεν οὖν kann nicht mit „wir finden z.B." übersetzt werden. Am ehesten paßt die bei LSJ 1924a s. VIII angegebene Bedeutung „record an event" = „berichten". Das läßt sich aber schlecht mit ἔν τισιν εὐαγγελίοις verbinden, da Didymus ja „gewisse Evangelien" zitiert, nicht selbst berichtet. H. Merkelbach hat deshalb nach dem textkritischen Apparat der Herausgeberin anders interpunktiert: φέρομεν οὖν, ἔν τισιν εὐαγγελίοις γύνη, φησιν, κτλ. Doch auch dann ist φέρομεν schwer in den Text einzubinden. Zu bedenken ist, daß es sich beim Ecclesiastes-Kommentar um eine Hörernachschrift handelt, in der also Zwischenbemerkungen ausgefallen sein können.

[46] Ich wähle im folgenden durchgehend das Kürzel Joh 8,3–11, da einerseits nur diese Verse dem Text bei Didymus vergleichbar sind, nicht schon 7,53–8,2. Andererseits setze ich im folgenden natürlich voraus, daß die Geschichte von der Ehebrecherin kein ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums ist.

[47] S. Anm. 40, dort 89, Anm. 1; zur Bedeutung des Verweises vgl. unten Anm. 67.

[48] Didymus the Blind and the Text of the Gospels, SBL. The New Testament in the Greek Fathers 1, Atlanta 1986, 145, mit Wiedergabe des griechischen Textes,

zu können, daß Didymus die Perikope Joh 8,3–11 gekannt habe und in der Einführung des Textes bei ἔν τισιν εὐαγγελίοις u.a. an das Johannesevangelium denke.[49]

Ein solcher Befund wäre bemerkenswert genug, denn Didymus würde damit unter den griechischen Kirchenvätern zum weitaus frühesten Zeugen für eine Kenntnis der Perikope von der Ehebrecherin als Teil des Johannesevangeliums.[50] Zwar findet sie sich im lateinischen Westen bei Ambrosius, Faustus von Mileve, Rufin, Hieronymus, Pacian von Barcelona, Augustin,[51] im griechischen Osten jedoch erstmals in der ersten Hälfte des 12. Jh.s bei Euthymius Zigabenus,[52] und der weiß selbst zu so später Zeit noch, daß ihre Zugehörigkeit zum Johannesevangelium umstritten sei.[53]

Ebenso überraschend aber wäre es, im 4. Jh. griechische Handschriften zu finden, die den Text bereits enthielten.[54] Erneut ist die Lage auf der lateinischen Seite völlig anders; hier gehört sie in einem

---

doch ohne daß dieser Text in seinem Buch diskutiert wird, der doch seit Erasmus eines der großen textkritischen Probleme des Neuen Testaments darstellt. In seinem dem Kanonproblem gewidmeten Aufsatz erwähnt er diese Stelle nicht: The New Testament Canon of Didymus the Blind, VigChr 37 (1983) 1–21.

[49] Jesus and the Adulteress, NTS 34 (1988) 24–44, hier 28 u.ö.

[50] Vermutlich durch Ehrmans Lehrer B.M. Metzger hat diese Interpretation Eingang gefunden in die 4. Auflage von The Greek New Testament (1993, 347): mss$^{\text{acc. to Didymus}}$ (im Apparat unter den Zeugen für eine Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text); in der 27. Auflage von Nestle-Aland Novum Testamentum Graece (1993, 273) ist das mit Recht nicht wiederholt worden.

[51] Vgl. U. Becker, Jesus und die Ehebrecherin, BZNW 28, 1963, 23f für den lateinischen Westen, 11 für den griechischen Osten, sowie darüberhinaus die Angaben in den Textausgaben.

[52] PG 129, 1280C; zu Euthymius vgl. H.-G. Beck, RGG^3 II 745.

[53] In den Katenen-Kommentaren fehlt sie; vgl. J.A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum II, Oxford 1844; J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, TU 89, 1966. Die ersten Bände der Biblia Patristica verzeichnen als Belege nur: Papias bei Euseb, h.e. III 39,17 und Protevangelium Jacobi 16,3 (I, 1975); Didascalia 7 (II, 1977); in III, 1980, der Origenes gewidmet ist, fehlt sie; in IV, 1987 ist erneut die Euseb-Stelle genannt; diese wenigen Stellen werden im folgenden alle diskutiert werden. Auch bei Didymus gibt es offenbar keinen (weiteren) Hinweis auf die Perikope oder ihre Variante; die Reste seines Kommentars zum Johannesevangelium geben keinen Aufschluß, da sie nur Joh 6,3–33 abdecken (Kleine Texte aus dem Tura-Fund, hg. von B. Kramer, PTA 34, 1985, 57–103).

[54] Zur Textform des Johannesevangeliums bei Didymus vgl. C.M. Martini, Is There a Late Alexandrian Text of the Gospels?, NTS 24 (1977/78) 285–296; Ehrman (Anm. 48) 207–218.228; beide erwähnen unseren Text nicht. In seinem späteren Aufsatz (s. Anm. 49) jedoch meint Ehrman (26), dies für Didymus' Zeit behaupten zu können. Seine Belege (ebd. 39, Anm. 18) führen aber allenfalls in den Beginn des 6. Jh.s.

Teil der alten Überlieferung von Anfang an dazu,[55] und zwar niemals an einem anderen Platz als nach Joh 7,52.[56] Hieronymus hat sie in seiner Revision des lateinischen Bibeltextes, der Vulgata, beibehalten, obwohl er wie auch Augustin die Probleme kannte,[57] und damit hat sie in der westlichen Tradition zu allen Zeiten einen unvergleichlich höheren Grad an Akzeptanz als in der östlichen gefunden.

Nur bedingt kann die zweisprachige Handschrift aus dem 5. Jh. Codex Bezae (D 05)[58] als ältester griechischer Zeuge gelten, denn seine weitgehend singuläre Fassung der griechischen Spalte[59] entspricht an dieser Stelle in Textstruktur wie Wortwahl völlig der lateinischen, und die unterscheidet sich ihrerseits erheblich von der der Vetus Latina.[60] Da in einer zweisprachigen Ausgabe der Raum zwischen Joh 7,52 und 8,12 nicht leer gelassen werden konnte, wurde—möglicherweise *ad hoc*—eine Übersetzung geschaffen, entweder des griechischen Textes ins Lateinische oder wohl eher umgekehrt.

Die übliche griechische Textfassung hingegen weist zwar in sich viele Varianten auf,[61] doch entspricht sie insgesamt am ehesten der Vetus Latina.[62] Der früheste Zeuge stammt aus dem 8. Jh., Codex

---

[55] In *b* ff*^{2} (5. Jh.), *j* (6.), *aur* und *r*^{1} (7.), die zur Vetus Latina gerechnet werden (fehlt dagegen in *a* [4.], *f* [6.], *q* [6./7.], *l* [8.]), sowie in *d*, der lateinischen Spalte des Codex Bezae.

[56] Vgl. das Material bei A. Jülicher, Itala IV, hg. von W. Matzkow, K. Aland, Berlin 1963, 83–87.

[57] Vgl. für Hieronymus bei Anm. 66, für Augustin bei Anm. 126.

[58] An sich reproduziert der lateinische Text des Codex D die griechische Fassung: F.H. Scrivener, Bezae Codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864, 118f; vgl. zu D B. Fischer, Das Neue Testament in lateinischer Sprache, in: Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare, hg. von K. Aland, ANTT 5, 1972, 1–92, hier 41f. D.C. Parker, Codex Bezae, Cambridge 1992, dagegen charakterisiert D als im Prinzip lateinische Handschrift mit griechischer Parallelspalte (29), geschrieben um 400 (30) in Berytos (272).

[59] Vgl. zum Unterschied zwischen den griechischen Fassungen auch D.C. Parker, The Living Text of the Gospels, Cambridge 1997, 97f.

[60] Vgl. dazu 227f in Appendix II.

[61] Vgl. zur Überlieferung des Textes: C. Tischendorf, Novum Testamentum graece editio octava critica maior I, Leipzig 1869, 826–836; H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I, Berlin 1902, 486–524; K. Aland, Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart ^{13}1985, 325; H. Greeven, Synopse der drei ersten Evangelien, Tübingen 1981, 231; K. Aland, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes, ANTT 2, 1967, 39–46; Nestle-Aland^{27} 273; GNT^{4} 347.

[62] Vgl. dazu ebenfalls Appendix II; die westlichen Zeugen des Diatessaron bieten sie ebenfalls im Unterschied zu den östlichen; vgl. W.L. Petersen, ΟΥΔΕ ΕΓΩ ΣΕ [ΚΑΤΑ]ΚΡΙΝΩ. John 8:11, The *Protevangelium Jacobi*, and the history of the *pericope adulterae*, in: Sayings of Jesus (FS T. Baarda), hg. von W.L. Petersen, J.S. Vos, H.J. de Jonge, NT.S 89, 1997, 191–221, bes. 195.

E (07), wo die Perikope den Umfang 8,2–11 hat und durch einen Obelus als sekundär gekennzeichnet ist; erst ab dem 9. Jh. beginnt sie sich langsam durchzusetzen, wird freilich immer noch oft mit entsprechenden textkritischen Zeichen versehen.[63] In der syrischen Überlieferung des Johannesevangeliums dagegen fehlt sie auch weiterhin.[64] Diese Bestandsaufnahme bedeutet jedenfalls, daß für Ägypten keine griechische Handschrift mit diesem Text nachweisbar ist, schon gar nicht für Didymus' Zeit;[65] daran haben auch die neueren Funde von Handschriften des Johannesevangeliums nichts geändert. Wenn Hieronymus behauptet, sie sei in vielen griechischen und lateinischen Codices zu finden,[66] läßt sich das für die griechische Seite keineswegs verifizieren, sondern gehört zu den Ungenauigkeiten, die bei ihm gelegentlich zu beobachten sind. Er versucht, mit dieser Behauptung zu rechtfertigen, daß er die umstrittene Perikope in der Vulgata beibehalten hat.[67]

Fast unvermeidbar scheint sich mir aus alle dem die Schlußfolgerung zu ergeben, daß Joh 7,53–8,11 aus der lateinischen Textüberlieferung des Neuen Testaments in die griechische gekommen ist und nicht—wie üblich—umgekehrt. Dafür spricht nicht zuletzt, daß sie nur in der griechischen Überlieferung an unterschiedlichen Plätzen eingeordnet worden ist. Die Mehrheit bringt sie zwar ebenfalls nach Joh 7,52, in der Minuskel 225 steht sie dagegen nach 7,36, in der Ferrar-Gruppe (f^{13}) nach Lk 21,38. Die Lake-Gruppe (f^{1}) hat sie am Ende des Johannesevangeliums, in 1333 ist sie zwischen dem Lukas- und dem Johannesevangelium eingefügt, und damit ist die Reihe der Möglichkeiten noch keineswegs erschöpft. Sie ist zu unterschiedlichen

---

[63] F (09), G (011), H (013), K (017), M (021), U (030), Λ (039), Π (041), 892; die Aufstellungen, für die keine Gewähr übernommen wird, basieren auf den in Anm. 61 genannten Ausgaben.

[64] Vgl. dazu U. Becker (Anm. 51) 178–181; Petersen (Anm. 62) 195.200–202, das gilt auch für die östlichen Zeugen des Diatessaron.

[65] Aber auch in die koptischsprachige Überlieferung ist sie nur teilweise eingedrungen.

[66] *In Evangelio secundum Joannem in multis et Graecis et Latinis codicibus invenitur de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum, contra Pelagianos* II 17, PL 23, 579A (bei U. Becker [Anm. 51] 24 fälschlich 553).

[67] Fraglich ist, ob die Belege in Lampes Lexikon, auf die sich Bärbel Krebber beruft, die Übersetzung „Handschriften der Evangelien" rechtfertigen (G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 558, s. εὐαγγέλιον G 2). Dabei ist eher an „Exemplare" zu denken als an „Handschriften" im technischen Sinn des Wortes, denn Didymus erörtert in seinen Kommentaren durchaus textkritische Probleme, aber unter dem Stichwort ἀντιγραφή/ἀντίγραφον; vgl. Ehrman (Anm. 49) 26, der aber trotzdem dann von „certain Gospel books" redet (28).

Zeiten und an unterschiedlichen Orten in unterschiedliche Überlieferungszweige aufgenommen worden, denen sie zuvor fremd war; die Ferrar- und die Lake-Gruppe z.B. sind in Süditalien entstanden,[68] einem möglichen Schnittpunkt beider Sprachen.

Dem steht schließlich auch Didascalia 7 nicht entgegen. Für diese Schrift[69] wird ein in Syrien in der Mitte des 3. Jh.s entstandenes griechisches Original angenommen; erhalten sind aber nur syrische Handschriften, ein lateinisches Fragment und eine griechische Bearbeitung in den „Apostolischen Konstitutionen".[70] Alle drei stimmen an dieser Stelle weitgehend überein:[71]

syrisch	lateinisch	Apostolische Konstitutionen
Wenn du aber den	*Si autem*	ἐὰν δὲ
Reuigen nicht auf-	*penitentem, cum sis*	μετεγνωσκότα
nimmst, weil du un-	*sine misericordia, non*	ἀνηλεὴς ὢν μὴ
barmherzig bist, so	*susciperis, peccavis*	προσδέξηται, ἁμαρτήσει
sündigst du wider Gott	*in dominum Deum;*	εἰς κύριον τὸν θεὸν αὐτοῦ . . .
den Herrn, weil du	*quoniam non es persuasus*	
unserem Heiland und	*nec credidisti salvatori*	
Gott nicht gehorchst,	*Deo nostro,*	
zu tun, wie auch er	*ut faceres, sicut ille facit*	
getan hat an jener	*in ea muliere, quae*	. . . ἑτέραν δέ τινα
Sünderin, die die Älte-	*peccaverat, quam*	ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν
sten vor ihn hinstellten	*statuerunt praesbyteri*	οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσ-
und, indem sie ihm	*ante eum, et in eo*	θεν αὐτοῦ, καὶ ἐπ' αὐτῷ
das Gericht überlie-	*ponentes iudicium*	θέμενοι τὴν κρίσιν
ßen, davongingen. Er	*exierunt. Scrutator*	ἐξῆλθον. ὁ δὲ καρδιο-
aber, der die Herzen	*autem cordis*	γνώστης κύριος
erforscht, fragte sie	*interrogabat eam,*	πυθόμενος αὐτῆς,
und sprach zu ihr:	*si condemnassent*	εἰ κατέκριναν
„Haben dich die Älte-	*illam praesbyteri.*	αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι,
sten verurteilt, meine	*Cum autem*	καὶ
Tochter?" Sie erwiderte	*dixisset:*	εἰπούσης, ὅτι
ihm: „Nein, Herr." Da	*non, dixit*	οὐ, ἔφη
sprach er zu ihr:	*ad eam: vade*	πρὸς αὐτήν· ὕπαγε οὖν,
„Gehe hin, auch ich	*nec ego te*	οὐδὲ ἐγώ σε
verurteile dich nicht."	*condemno.*	κατακρίνω.

[68] Vgl. K. und B. Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 78.

[69] Vgl. B. Steimer, LACL³ 196.

[70] Hinzu kommen noch kleinere griechische Fragmente, aber leider nicht mit der hier interessierenden Stelle; vgl. J.V. Bartlet, Fragments of the *Didascalia Apostolorum* in Greek, JThSt 18 (1917) 301–309.

[71] Ich übernehme die Synopse der drei Textfassungen von U. Becker (Anm. 51) 126.

Sehr deutlich wird hier die Geschichte Joh 8,3–11 wiedergegeben mit einer durch den Zusammenhang bedingten Konzentration auf das abschließende Gespräch zwischen Jesus und der Ehebrecherin. Es fehlt jeder Hinweis auf eine Quelle. Als solche kann nicht stillschweigend das Johannesevangelium eingesetzt werden, denn es gibt aus der in Frage kommenden Zeit im griechischen Bereich keine Belege für 7,53–811. Vielmehr handelt es sich in Didascalia 7 um eine apokryphe Jesusgeschichte, die zunächst in die lateinische Bibel und erst sehr viel später über diesen Umweg auch in die griechische gekommen ist.

Doch nicht nur die Textüberlieferung spricht dagegen, bei Didymus an Joh 8,3–11 zu denken, sondern es gibt vor allem inhaltliche Gründe, ἔν τισιν εὐαγγελίοις auf „gewisse" Evangelien zu beziehen, auf apokryphe nämlich. Daß Didymus solche kannte, zeigte schon sein Verweis auf das Hebräerevangelium; darüberhinaus lassen sich noch weitere nennen.[72] Die wiederholte Zitationsformel φησίν (Z.7 und 8) zeigt zudem, daß Didymus nicht einfach frei erzählen, sondern einen vorgegebenen Text wiedergeben will,[73] und der ist mit keiner der unterschiedlich überlieferten Fassungen von Joh 8,3–11 identisch.[74] Es handelt sich um zwei je eigenständige Geschichten, die zunächst in ihrer Struktur wie in ihrer Aussage miteinander verglichen werden sollen:

---

[72] Vgl. unten bei Anm. 160 und 161.

[73] Ehrman (Anm. 49) 31, will ohne nähere Begründung die Erzähleinleitung als bloße Paraphrase verstehen, als Zitate erst die erste Hälfte des Jesuswortes (s.u. Anm. 83) und die Schlußwendung „und niemand wagte es" (s.u. Anm. 85). J. Becker (Das Evangelium des Johannes, Kapitel 1–10, ÖTK 4.1, ³1991, 334) setzt sich über die Zitationsformel zu schnell hinweg: „. . . ob nicht sogar erst er die Erzählung um seines Zieles willen so nacherzählend strukturierte"; vgl. auch ähnlich H. Thyen (Jesus und die Ehebrecherin [Joh 7,53–8,11], in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments [FS K. Berger], hg. von A. von Dobbeler, K. Erlemann, R. Heiligenthal, Tübingen/Basel 2000, 433–446), wenn er den Text sieht als „von Didymos *ad hoc* geschaffene *Paraphrase* des für seinen Zweck relevanten *Teils* einer Erzählung, die ihm wohl aus dem Hebräerevangelium bekannt und erinnerlich war, und nicht die wörtliche Zitierung der *gesamten* Erzählung." (439)

[74] Bei der großen inhaltlichen Nähe der beiden Geschichten sind die Berührungen im griechischen Wortlaut erstaunlich gering: Z.7 γυνή . . . ἐπὶ ἁμαρτίᾳ/Joh 8,3 γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ (D: ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα); Z.8 λιθοβοληθῆναι/Joh 8,5 λιθάζειν (v.l. λιθοβολεῖσθαι); Z.10 ὅς οὐκ ἥμαρτεν/Joh 8,7 ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν; Z.10 αἰ[ρέ]τω λίθον καὶ βαλέτω αὐτόν/Joh 8,7 πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον; (Z.11 εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ/Joh 8,9 v.l. καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι). In völlig verschiedener Position stehen Z.7 κατεκρίθη/Joh 8,10 καρέκρινεν bzw. 8,11 κατακρίνω, sowie Z.7 ὑπὸ τῶν Ἰουδ[αί]ων/Joh, 8,9 D τῶν Ἰουδαίων.

Didymus[75]

καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν. καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.

γυνὴ κατεκρίθη ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ ἁμαρτίᾳ καὶ ἀπεστέλλετο λιθοβοληθῆναι εἰς τὸν τόπον, ὅπου εἰώθει γίνεσθαι.

ὁ σωτήρ, ἑωρακὼς αὐτὴν καὶ θεωρήσας ὅτι ἕτοιμοί εἰσιν πρὸς τὸ λιθοβοληῆσαι αὐτὴν,

τοῖς μέλλουσιν αὐτὴν καταβαλεῖν λίθοις εἶπεν· ὅς οὐκ ἥμαρτεν, αἰρέτω λίθον καὶ βαλέτω αὐτόν.

εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ τὸ μὴ ἡμαρτηκέναι, λαβὼν λίθον παισάτω αὐτήν.

[[Joh 7,53–8,11]][76]

ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην. καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις; τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον.

καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων. καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν;

καὶ οὐδεὶς ἐτόλμησεν.

ἐπιστήσαντες ἑαυτοῖς καὶ γνόντες, ὅτι καὶ αὐτοὶ ὑπεύθυνοί εἰσίν τισιν, οὐκ ἐτόλμησαν καταπταῖσαι ἐκείνην.

οὐδείς σε κατέκρινεν; ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω. πορεύου καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

---

[75] Der Text ist aus der Erstedition übernommen (s. Anm. 43) unter Verzicht auf die Zitationsformeln und textkritische Zeichen.

[76] Der Einfachheit halber ist die Textfassung im Nestle-Aland[27] übernommen.

Schon in der Exposition unterscheiden sich beide nicht unerheblich. Bei Didymus ist eine Frau von „den Juden" verurteilt worden und wird zur Hinrichtungsstätte gebracht. Als Urteilsbegründung ist angegeben: ἐπὶ ἁμαρτίᾳ. Jesus, zwar nicht mit seinem Namen, aber doch als ὁ σωτήρ eindeutig eingeführt, wird eher zufällig Zeuge dieser Szene. Die Perikope von der Ehebrecherin dagegen beginnt nach der Art von Streitgesprächen.[77] Die Schriftgelehrten und die Pharisäer[78] stellen im Jerusalemer Tempel Jesus einen Fall vor, eine Frau, die auf frischer Tat beim Ehebruch (*in adulterio*/ἐπὶ μοιχείᾳ) ertappt worden ist (8,3f). Sie verweisen auf die Bestimmung des Mosegesetzes, daß Ehebruch mit Steinigung zu bestrafen sei,[79] und fordern seine Stellungnahme (8,5). Der Erzähler trägt in 8,6a nach, daß sie in versucherischer Absicht gefragt hätten, ein für synoptische Streitgespräche typisches Motiv.[80]

Zwar ist die Textüberlieferung von Joh 8,3–11 kompliziert, doch stimmen die unterschiedlichen Fassungen im Grundgerüst überein. Keine lokalisiert die Szene wie bei Didymus am Hinrichtungsort, sondern alle im Tempel, wo Jesus lehrt (8,2). Selbst wenn wir davon ausgingen, daß Didymus nur ausschnittweise zitiert, läge hierin eine erhebliche Differenz. Beachtenswert ist freilich, daß D in 8,3 *in peccato*/ἐπὶ ἁμαρτίᾳ liest, nicht *in adulterio*/ἐπὶ μοιχείᾳ, insofern also der Geschichte bei Didymus näher steht als die anderen Handschriften; doch auch in D wird die Frau danach als Ehebrecherin vorgestellt (*conpraehensa in adulterio*/κατείληπται μοιχευομένη 8,4).

Unterschiedlich ist freilich nicht nur der Ort des Geschehens, sondern auch der der Geschichte gegebene Anlaß, bei Didymus die bevorstehende Vollstreckung eines Todesurteils, in Joh 8,3–6a die Absicht der Gegner Jesu, ihn auf die Probe zu stellen. Daher ist die Exposition der Geschichte, wie Didymus sie wiedergibt, nicht als bloße Zusammenfassung dessen anzusehen, was wir in Joh 8,3–6a in welcher Textfassung auch immer lesen, sondern es beginnt eine

---

[77] Vgl. U. Becker (Anm. 51) 83. Er verweist auf R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, ^{3}1957, 67, der aber vorsichtiger urteilt.

[78] Diese Verbindung findet sich im eigentlichen Johannesevangelium nicht; die Schriftgelehrten fehlen dort ganz.

[79] Lev 20,10 und Dtn 22,22 geben freilich keine Hinrichtungsart an; ausdrücklich ist Steinigung nur einer Verlobten angedroht: Dtn 22,23f.

[80] Vgl. Mk 8,11; 10,2; 12,15. D hat dieses Motiv bereits in der Exposition bei Joh 8,4.

Geschichte, die anders ist. Die Ausgangsfrage ist nicht, wie Jesus es vermeidet, festgelegt zu werden auf das Gesetz, sondern, wie Jesus die bevorstehende Steinigung einer Frau verhindert.[81]

Nach Joh 8,6b verweigert Jesus eine Antwort, indem er sich bückt und auf die Erde schreibt. Erst auf weitere Nachfragen äußert er sich, dann aber definitiv: „Wer von euch sündlos ist, der werfe als erster auf sie einen Stein." (8,7)[82] Danach bückt er sich erneut und schreibt wieder auf die Erde (8,8). Die Aussage Jesu ist hier also herausgefordert durch die Hartnäckigkeit seiner Gegner; Jesus hat ihnen Zeit gelassen und läßt ihnen noch einmal Zeit, sich zu besinnen. Bei Didymus hingegen nimmt Jesus ungefragt Stellung zu dem Geschehen, dessen Zeuge er zufällig geworden ist. Er durchschaut, was vor sich geht, und greift ein, um die bevorstehende Steinigung zu verhindern: „Wer nicht gesündigt hat, hebe einen Stein auf und werfe ihn. Wenn jemand seiner gewiß ist, nicht gesündigt zu haben, nehme er einen Stein und treffe sie." Die sonst stark differierende Textüberlieferung der Perikope von der Ehebrecherin ist in 8,7b relativ fest; nirgends findet sich eine Fassung der entscheidenden Aussage Jesu, die der von Didymus zitierten auch nur nahe käme, so ähnlich sich beide Geschichten gerade hier sehen.[83]

Bei Didymus führt die Intervention Jesu zum Abbruch der vorgesehenen Steinigung. Niemand wagt es,[84] einen Stein zu werfen auf die bereits Verurteilte. Die Pointe der Geschichte liegt darin, daß alle es nicht wagen können, den von der Ausgangssituation her eindeutig scheinenden Fall mit einer Steinigung zu Ende zu führen. Alle nämlich, die die Steinigung zu vollziehen gedachten, genügen nicht dem von Jesus aufgestellten Kriterium, ihrer selbst gewiß zu sein, nicht gesündigt zu haben, sondern wissen, daß auch sie verantwortlich wären für manches. Sie unterwerfen sich also dem von Jesus genannten Kriterium.[85] Daß es bei diesem Fall um eine Frau geht,

---

[81] Es fehlen bei Didymus eben alle Anklänge an ein Streitgespräch.

[82] Der sprichwörtlich gewordene „*erste* Stein" geht auf Luthers Übersetzung zurück, hat aber keinen Anhalt in der Textüberlieferung.

[83] Inhaltlich ist bei den unterschiedlichen Fassungen der Aussage Jesu keine Differenz zu erkennen. Die zweite Hälfte des Wortes bei Didymus hat freilich keine Parallele in Joh 8,7b. Die Formulierung σύνοιδεν ἑαυτῷ wäre ein wichtiger neuer Beleg für die Wortgruppe um „Gewissen" im frühen Christentum; vgl. 1Kor 4,4. Oder geht die Verdopplung erst auf Didymus selbst zurück, der damit die grundsätzliche Aussage noch einmal betonte? So Ehrman (Anm. 49) 31.

[84] Vgl. Mk 12,34 parr.

[85] Aber wahrscheinlich stammt dieser Schlußsatz erst von Didymus, der damit

wie in der Exposition durch die Voranstellung von γυνή betont worden war, spielt eigentlich keine Rolle mehr. Die Geschichte wird zum Beispiel für den Umgang mit Sünde überhaupt.[86] Dennoch ist es eine Frau, die hier gesteinigt werden soll, deren Hinrichtung aber Jesus verhindert.

In Joh 8,3–11 liegt die Pointe jedoch erst einmal darin, daß Jesus gar nicht reagiert. Er antwortet nicht, sondern bückt sich und schreibt auf die Erde. Diese Geste wurde in unterschiedlichen Fassungen der Perikope ausgesponnen. Sie laufen darauf hinaus, daß Jesus die Sünden seiner Gegner im Sand skizzierte und daß sie seine Schrift auch lasen und daß dies sie zum Rückzug zwang. Ohne solche Erweiterungen verschwinden sie einfach, beschämt durch Jesu Aussage in 8,7b; keiner von ihnen konnte sich sündlos fühlen. Gegenüber den synoptischen Streitgesprächen ist hier der Fall nicht schon durch Jesu Antwort beendet, sondern es wird auch noch die Blamage seiner Gegner als Erfolg geschildert.

Bei Didymus jedoch ist ausdrücklich konstatiert, daß „die Juden", wie es in der Exposition heißt, sich alle verantwortlich für einiges fühlten,[87] während sich dies in Joh 8,9 indirekt dadurch ergibt, daß ihr Rückzug erzählt ist. Auch für den Mittelteil der Geschichte und für ihr Ende ist daher festzustellen, daß Didymus nicht einfach den Inhalt der Perikope über die Ehebrecherin Joh 8,3–11 zusammenfaßt, sondern eine eigene Geschichte wiedergibt, die sich von ihr bei allen differierenden Textfassungen unterscheidet. Er hat sie eben nicht „in einigen Handschriften der Evangelien" gelesen, sondern in „gewissen", d.h. apokryphen Evangelien, kann sie aber doch in seine Argumentation einbeziehen und zitiert sie nicht etwa bloß, um sie als gefälschte Jesusüberlieferung zu erweisen.

Die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 endet mit dem Gespräch zwischen Jesus und der Frau. Als alle anderen gegangen

---

noch einmal die Pointe der Geschichte zusammenfaßt und unterstreicht; so auch Ehrman (Anm. 49) 31.

[86] Das ist ja auch der Anknüpfungspunkt für Didymus, vgl. oben bei Anm. 41. Ehrman (Anm. 49) 27 übersieht diesen Bezug auf den Zusammenhang; damit ist auch seine These hinfällig, der Text beweise, daß Didymus die Perikope als Teil des Johannesevangeliums gekannt habe. Er begründet sie nämlich damit, daß lediglich der Kontext von Joh 7,53–8,11 einen Bezug zur Argumentation bei Didymus habe (27f), nicht die Geschichte selber.

[87] Das Wort ὑπεύθυνος fehlt in der frühchristlichen Literatur sonst. Es umschließt offenbar die Bedeutung von Verantwortung im Sinne der Haftung; vgl. LSJ 1871b. Vgl. aber Anm. 85.

sind, fragt er sie, wo sie geblieben sind und ob jemand sie verurteilt habe. Demgegenüber gehört es zur Exposition der Geschichte bei Didymus, daß die Frau bereits zuvor verurteilt worden war, während das Stichwort κατακρίνω hier in 8,10f erst am Ende begegnet und gerade keine Verurteilung erfolgt oder schon erfolgt ist. Auf ihre Antwort hin verzichtet auch Jesus, dem die Gegner ja ihren Fall vorgelegt hatten, auf ein Urteil. Er entläßt sie mit der Mahnung: „Von jetzt an sündige nicht mehr!"[88]

Daß auch die von Didymus wiedergegebene Geschichte eine vergleichbare Fortsetzung besessen hat, kann bezweifelt werden. Notwendig wäre sie jedenfalls nicht. Zwar gilt das auch für die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11, doch bereitet dort die Überleitung 8,9b diesen zweiten Höhepunkt der Geschichte vor. Bei Didymus jedoch verhindert Jesus die Vollstreckung eines bereits ergangenen Urteils; deshalb gäbe eine Weiterführung nach Art von Joh 8,10f keinen Sinn. Die abschließende Mahnung an die Frau Joh 8,11 ist also offenbar einer einfacheren Geschichte erst zugewachsen.[89]

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, daß die Geschichte, die Didymus bietet, auch in ihrer Struktur und ihrer Sprache nicht die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 ist.[90] Dagegen spricht schon der jeweilige Wortlaut, der eben nicht identisch ist; bei der engen inhaltlichen Verwandtschaft zwischen beiden Texten haben sie sogar überraschend wenig an Wörtern gemeinsam.[91] Auch in ihrem Erzählgerüst unterscheiden sich beide Geschichten unverkennbar. Bei Didymus ist die Verurteilung einer Frau Voraussetzung des Handlungsgeschehens; sie ist zur Hinrichtungsstätte geführt worden, wo Jesus eher zufällig Zeuge des Geschehens wird, von sich aus eingreift und damit die Steinigung verhindert. In Joh 8,3–11 dagegen wird Jesus von seinen Gegnern der Fall einer Ehebrecherin vorgelegt, den er überraschend zu ihren Gunsten wendet. Es handelt sich in Joh 8,3–11 um eine Art Streitgespräch, wovon bei Didymus alle Züge fehlen.

---

[88] Vgl. Joh 5,14. Diese Mahnung findet sich auch am Schluß der Heilung des Aussätzigen im neuen Fragment von PEgerton 2 (fr. 1 r Z.23); vgl. 132f, 135–137.

[89] Didymus selber zitiert danach noch einmal Koh 7,22 und setzt zu einer neuen Auslegung an. Die Geschichte ist also abgeschlossen; vgl. aber die Erwägung in Anm. 85.

[90] Gegen B. Krebber s.o. bei Anm. 46.

[91] Auch ist sie weder als bloße „Anspielung" zu verstehen (gegen Ehrman bei Anm. 48) noch kann sie gar beweisen, daß Didymus die Perikope Joh 8,3–11 kennt (gegen Ehrman bei Anm. 49, 26).

Unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten ist für Joh 8,3–11 oft eine „novellistische Tendenz" konstatiert worden.[92] Demgegenüber scheint Didymus eine einfachere, da einlinige Geschichte zu bieten. Aller Ton liegt auf der grundsätzlichen Warnung Jesu, einen Stein zu werfen, die durch ihre Wiederholung zusätzliches Gewicht erhält; vergleichbar ist sie der Warnung vor dem Richten in Q 6,37f.[93] Joh 8,3–11 dagegen erzählt eine Geschichte, die einerseits Jesu Überlegenheit gegenüber seinen notorischen Gegnern zeigt; andererseits gipfelt sie in der Schilderung seiner Barmherzigkeit, in diesem Falle das Mosegesetz nicht anzuwenden. Dennoch schreibt sie Ehebruch als Sünde fest in der abschließenden Mahnung an die Frau.[94] Darin entspricht sie Diskussionen des 2. und 3. Jh.s über die Möglichkeit von Buße selbst noch bei Ehebruch, wo sie sich freilich bei Tertullian wie bei Cyprian nicht findet,[95] wohl aber in der Didascalia.[96]

Im Vergleich beider Geschichten ist eine gewisse Entwicklung festzustellen. Aus der grundsätzlichen Aussage der Fassung bei Didymus, die vor einer Verurteilung anderer warnt, wird in der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 eine Ausnahmeregelung im Blick auf einen Ehebruch; in Zukunft nämlich soll die Frau nicht mehr sündigen (8,11). Ihr Fall ist nun ausdrücklich als Ehebruch spezifiziert, und Ehebruch bleibt als solcher Sünde, auch in christlichen Gemeinden, die ihn jedoch vergeben können. In Didymus' Geschichte dagegen geht es um Sünde im allgemeinen, nicht um Fragen der Kirchenzucht.[97]

Die Beobachtung „novellistischer" Züge in der Perikope von der Ehebrecherin in Joh 8,3–11 und ihr doppelter Gipfel hatten schon lange nach einer einfacheren Vorlage fragen lassen.[98] Peter Fiedler fand eine solche in einem Streitgespräch ohne jede szenische Einleitung, in dem unbestimmte Fragesteller sich an Jesus wenden: „Eine Frau

---

[92] Vgl. z.B. R. Bultmann (Anm. 77) 67: „Aber schon Jesu anfängliches Schweigen ist singulär und darf als novellistisches Motiv betrachtet werden; vor allem aber ist dann der ausführliche Schluß, der das Gespräch mit der Frau bringt, ganz novellistisch und sekundär."

[93] H. von Campenhausen verwirft eine solche Deutung mit Recht für Joh 8,3–11: Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11), ZNW 68 (1977) 164–175, hier 169; vgl. aber Ehrman (Anm. 49) 35 zu der Geschichte bei Didymus.

[94] Vgl. Augustins oft zitierte Bemerkung: *relicti sunt duo, misera et misericordia*, in seiner Auslegung der Perikope in: *In Joannis evangelium tractatus* 33,3–6, PL 35, 1648–1650.

[95] Vgl. dazu bes. H. von Campenhausen (Anm. 93) 172–174.

[96] Vgl. oben bei Anm. 71.

[97] Auch seine Anwendung der Geschichte entspricht dem; s.o. bei Anm. 41.

[98] Vgl. das Zitat von R. Bultmann oben in Anm. 92 oder U. Becker (Anm. 51) 82–91 ohne genauere Rekonstruktion eines Wortlauts.

(statt: diese Frau) ist beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt worden", worauf Jesus dann mit Joh 8,7b antwortet.[99] Jürgen Becker hatte deshalb als Möglichkeit für eine „kürzeste Fassung ein Streitgespräch, in dem die Gegner die Fragenden sind und Jesus der, der am Ende die Fangfrage meistert", erwogen, vergleichbar z.B. Mk 12,13–17;[100] als Basis hätte sich daraus eine Grundform Joh 8,3–5.7b.9a ergeben, also ein Streitgespräch nach synoptischer Art. Er nannte eine solche Rekonstruktion freilich „unbefriedigend", da in ihr das eigentliche Problem, die Sünde der Frau, nicht gelöst sei.[101] Diese Bedenken wiederholt er in der Neubearbeitung seines Kommentars gegenüber der bei Didymus überlieferten Geschichte, für die er deshalb die Möglichkeit nicht ausschließt, daß es sich um eine Verkürzung von Joh 8,3–11 durch Didymus selber handelt.[102]

Er verallgemeinert die Geschichte von der Aussage Jesu in 8,7b her auf das Problem des Umgangs mit Sünde überhaupt und verweist auf „die urchristliche Taufauffassung, bei der der sündige alte Wandel vergeben wird und ein neues Leben nach der Taufe beginnt."[103] Er legt also alles Gewicht auf die abschließende Mahnung Jesu in 8,11b: „und von jetzt an sündige nicht mehr!", die er als Weisung interpretiert, nach der Taufe nicht mehr zu sündigen. Er bezieht damit die Perikope von der Ehebrecherin auf eine Situation in der Mission, nicht auf Probleme des Umgangs mit Sündern innerhalb einer Gemeinde.[104]

Nun bietet Didymus jedoch eine Fassung der Geschichte, in der ein Joh 8,7b entsprechendes Wort Jesu tatsächlich die einzige Pointe bildet, doppelgliedrig noch dazu gegenüber der eingliedrigen Aussage in Joh 8,7b, damit den definitiven Charakter unterstreichend; sie zeigt aber zugleich, daß der zweite Gipfel keineswegs notwendig ist.[105] Die Geschichte bei Didymus bietet eine der ganz seltenen Gelegenheiten, einen bekannten Text mit einem neuen zu vergleichen, der

---

[99] Jesus und die Sünder, BET 3, 1976, 118.

[100] Das Evangelium des Johannes, Kapitel 1–10, ÖTK 4.1, 1979, 281; nur noch angedeutet in der 3. Auflage (Anm. 73) 333.

[101] Ebd. ausdrücklich gegen Fiedler; ähnlich in der 3.Auflage (Anm. 73) 334.

[102] Vgl. oben Anm. 73. Er zitiert übrigens den Text unvollständig, da (333) der erste Teil des Jesuswortes fehlt: „Wer nicht gesündigt hat, hebe einen Stein auf und werfe ihn."

[103] (Anm. 73) 335.

[104] (Anm. 73) 338: „. . . die Auslegung, die die Missionssituation im Auge hat."

[105] Jürgen Becker hatte in der vergleichbaren von Peter Fiedler postulierten „kürzesten Fassung" nur ein Exempel für Mt 7,1–5, die Warnung vor dem Richten,

so etwas wie seine Vorform zu sein scheint, und das wirft die Frage auf, ob es sich um eine „Vorlage" im literarkritischen Sinn handelt.[106] Didymus gibt ja eine Fassung wieder, die einfacher ist als die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11, denn es fehlen ihr alle „novellistischen" Züge, und sie hat nur einen einzigen Gipfel in der Joh 8,7b vergleichbaren Aussage Jesu.

Sowohl Peter Fiedler, der eine solche „kürzeste Fassung" postulierte, als auch Jürgen Becker, der demgegenüber das Problem der Sünde in dieser Geschichte diskutiert sah, wären durch den neuen Text jeweils halbwegs bestätigt, aber doch nur halbwegs. Weder ist nämlich, wie Jürgen Becker meinte, eine Fortsetzung der Geschichte in einem Gespräch Jesu mit der Frau zwingend erforderlich, noch handelt es sich um ein Streitgespräch über die Geltung des Gesetzes in bezug auf Ehebruch, wie es Peter Fiedler rekonstruiert hat.

Insofern kann der Fund warnen vor allzu großer Sicherheit bei der literarkritischen Suche nach im Wortlaut fixierten „Vorlagen" bekannter Geschichten. Aus der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 hätte mit allen der Literarkritik zur Verfügung stehenden Mitteln niemand auch nicht annäherungsweise den Wortlaut erschließen können, den wir nun bei Didymus vor uns haben. Beide Texte sind zwar so eng verwandt, daß Bärbel Krebber sie verwechselte,[107] und doch haben sie kaum einzelne Wörter gemeinsam.[108] Ähnlich könnte es sich verhalten z.B. bei „Vorlagen", die für Texte des Markus- oder des Johannesevangeliums rekonstruiert werden. Im Wortlaut fixierte Texte entstehen offenbar nicht allein durch redaktionelle Änderung einer Vorlage.[109]

---

sehen können und dagegen eingewandt: „Nun ist aber wegen V 4f die Stellung zur Frau erfragt, darum ist der zweite Gipfel in V 11b notwendig, und diese Antwort betont das Achtergewicht. Darum ist auf dieses Wort Jesu auch kein weiterer Satz nötig. Also wird neben 8,3–5.7b.9a auch ein Grundstock des zweiten Gesprächs (etwa 9c.11b) zum ältesten Kern gehören." Dieser Abschnitt aus der 1. Auflage (281f) ist in der Neubearbeitung gestrichen.

[106] In ganz anderer Weise stellen sich solche Fragen beim Vergleich zwischen Mk 1,40–45 und PEgerton 2 fr. 1 r, zumal nach dem ergänzenden Fund des PKöln 255 (vgl. 135 zum PEgerton 2), der m.E. nun doch erweist, daß es sich hier nicht um eine Vorlage für Mk 1,40–45 handelt (gegen meine Interpretation: Das Markusevangelium, HNT 3, 1987, 54).

[107] Vgl. oben bei Anm. 46.

[108] Vgl. oben Anm. 74.

[109] Die weitere Überlieferung des Textes von Joh 8,3–11 ist dann freilich an diese vorgegebene Fassung gebunden und verändert sie nur.

Einen anderen Versuch, die Vorgeschichte der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 zu rekonstruieren, hat Bart D. Ehrman vorgelegt. Er nimmt zwar an, daß Didymus diesen Text gekannt habe,[110] sieht die Perikope dann aber als Verbindung der Fassung, die wir bei Didymus finden, mit dem Text von Didascalia 7.[111] Es kann jedoch kaum bestritten werden, daß die Didascalia bereits den Wortlaut der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 als ganzer voraussetzt;[112] für die Argumentation ist nur das abschließende Gespräch zwischen Jesus und der Sünderin nötig, nicht die vorausgehende Szene. Daher erlaubt der Text nicht Ehrmans Rückschluß, daß es eine Fassung gegeben habe, die nur den Dialog mit der Frau enthielt, der dann mit dem Text verbunden worden sei, den Didymus zitiert.

Außerdem verbindet er diesen Text mit der Notiz Eusebs über Papias[113] und meint, Papias habe dieselbe Fassung gekannt wie die Didascalia; er rekonstruiert für beide eine Geschichte,[114] die nichts anderes ist als die bekannte Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11, nur erheblich angereichert um weitere novellistische Details. Dieser seiner Rekonstruktion schreibt er schließlich historische Authentizität zu, während die Geschichte bei Didymus gar keine Rolle mehr spielt, sondern lediglich als eine sekundäre Fassung behandelt wird.

Der neue Fund zeigt hingegen, daß die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 eine Vorgeschichte gehabt hat, auch wenn wir mit dieser Fassung nicht eine direkte „Vorlage" vor uns haben. Würde man überlieferungsgeschichtlich fragen, müßten mehrere Zwischenstufen angenommen werden. Die Umformung in ein Streitgespräch könnte einhergegangen sein mit der Spezifizierung der Sünde der Frau auf Ehebruch. Diese hätte dann aber die Frage nach dem Umgang mit Sünde überhaupt aufgeworfen, die zu einer Erweiterung um das Gespräch Jesu mit der Frau führte. Aus der von Didymus überlieferten Geschichte könnte also über eine von Peter Fiedler postulierte „kürzeste Fassung" die längere von Jürgen Becker geworden sein und

---

[110] Vgl. seinen in Anm. 49 genannten Aufsatz.

[111] Vgl. oben bei Anm. 71.

[112] Vgl. die Einwände, die B.D. Ehrman (Anm. 49) 41f, Anm. 46, selbst zitiert, ohne sie widerlegen zu können.

[113] S.u. bei Anm. 128.

[114] S. Anm. 49, dort 35f; in deutscher Übersetzung bei Thyen (Anm. 73) 444.

schließlich diejenige, die wir als Joh 8,3–11 bzw. 7,53–8,11 kennen.[115]

Eine solche an ungeprüften Überlieferungsgesetzen orientierte Sicht bliebe freilich überaus unsicher. Für die Interpretation der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 ergeben sich jedoch aus dem Vergleich mit der Geschichte bei Didymus einige andere Gesichtspunkte, die nicht unbeachtet bleiben sollten in der weiteren Diskussion.[116]

Bisher war allgemein ein sehr hohes Alter der Perikope von der Ehebrecherin angenommen worden.[117] Die einfachere Fassung bei Didymus erweist sie aber als wesentlich jünger. Die Bedingungen für ihre Neufassung liegen daher wohl in Problemen erst der zweiten Hälfte des 2. Jh.s, vor deren Hintergrund Hans von Campenhausen sie demnach mit Recht bereits interpretiert hat.[118] Die Frage einer zweiten Buße, für die sich Hermas freilich nicht auf sie beruft, vor allem aber die Auseinandersetzung mit dem Rigorismus der Montanisten verhalfen ihr nicht nur zu Aktualität, sondern veranlaßten wohl überhaupt erst diese neue Fassung, in der die ältere Geschichte aktualisiert wurde auf die Frage des Ehebruchs hin. Ihre früheste bekannte Zitierung in der Didascalia aus dem 3. Jh. deutet auf diesen Zusammenhang; hier wird ja Jesu Verhalten gegenüber dieser Frau zum Beispiel für den Umgang der Gemeinde mit bußfertigen Sündern.[119]

Gegen eine Identifikation der von Didymus wiedergegebenen Geschichte mit der Perikope von der Ehebrecherin sprachen neben den inhaltlichen Argumenten auch die Erwägungen zur Überlieferung des Textes Joh 8,3–11. Vielleicht aber hat die Fassung, die

---

[115] Bzw. diejenigen Fassungen, die in der weiteren Textüberlieferung ja durchaus unterschiedlich sind.

[116] Doch ist der Text in keinem der vier neuen deutschsprachigen Kommentare überhaupt zur Kenntnis genommen worden: U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, 1998, 150–153 (wo Ehrmans und mein Aufsatz zu dem Didymus-Text im Literaturverzeichnis durchaus genannt werden); U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, 1998, 137–140; K. Wengst, Das Johannesevangelium I, ThKNT 4.1, 2000, 301–308; C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes I, ZBK.NT 4.1, 2001, 231–236

[117] Vgl. z.B. K. Aland, Studien (Anm. 61) 39, aber auch viele andere. J.P. Heil (The Story of Jesus and the Adulteress [John 7,53–8,11] Reconsidered, Bib. 72 [1991] 182–191) erwähnt zwar Ehrmans Aufsatz (182, Anm. 1), nicht aber den von ihm erstmals in die Diskussion gebrachten Didymus-Text. Er meint, diese Perikope aus inhaltlichen Gründen als Teil des Johannesevangeliums erweisen zu können, und hofft, daß eine neue Überprüfung der Textgeschichte das bewahrheiten werde.

[118] Vgl. Anm. 93, dort 172f.

[119] Text oben bei Anm. 71.

Didymus bietet, eingewirkt auf die Überlieferung des Textes von Joh 8,3–11. Die Ersetzung von λιθάζειν durch λιθοβολεῖσθαι (8,5) in E, G, H, 579 und vielen anderen Handschriften entspricht der Wortwahl bei Didymus. Vor allem aber erinnert die Variante in 8,9 καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς in E, G, H, 205, 209, 1582 und vielen anderen Handschriften sowie in Teilen der bohairischen Übersetzung[120] an εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ bei Didymus. Offenbar gibt es aber keine Handschrift, die an dieser Stelle den Text, der sich bei Didymus findet, eingesetzt hat, denn eine solche Abweichung wäre in den textkritischen Untersuchungen zu Joh 8,3–11 doch wohl notiert worden.

Hatten gerade die erzählerischen Details der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 immer wieder dazu veranlaßt, die Historizität der Szene zu behaupten, so erweisen sie sich verglichen mit der Fassung bei Didymus nun in der Tat als „novellistisch". Im Gegenteil sieht man, daß historische Probleme verschiedener Art erst entstehen, wenn man die Perikope beziehen will auf eine Situation zur Zeit Jesu.[121] Da bei Didymus die Sünde der Frau nicht einmal als Ehebruch spezifiziert ist, bleibt in historischer Sicht nur die Frage nach der Kapitalgerichtsbarkeit der Juden, die zu verneinen ist.[122] Es handelt sich also um eine „ideale Szene", die kaum mehr an Kenntnissen voraussetzt, als daß im Alten Testament zur Vollstreckung eines Todesurteils Steinigung vorgesehen ist.[123] Die einzelnen Details

---

[120] Vgl. H. von Campenhausen (Anm. 93) 169, der dies in Übersetzung als Zitat bringt, in Anm. 24 aber mit sichtlichem Bedauern als spätere Hinzufügung bezeichnet. Er zitiert offenbar den revidierten Luthertext der „Jubiläumsbibel" von 1912; dort war in Joh 8,9 „(von ihrem Gewissen überführt)" eingefügt worden (die Klammern dort), mit einem zusätzlichen Hinweis auf Röm 2,22. Angesichts der gegenüber Neuerungen eher restriktiven Tendenz dieser Revision zeigt eine solche Erweiterung des Textes die hohe Bedeutung des „Gewissens" im deutschen Protestantismus aller Spielarten.

[121] Vgl. die Auseinandersetzung von H. von Campenhausen (Anm. 93) mit den „historischen" Ergebnissen U. Beckers (Anm. 51) und anderer; erst recht ist an diese Kritik zu erinnern gegenüber B.D. Ehrmans Konstruktion (s.o. bei Anm. 114). Es ist schade, daß Campenhausen der Text bei Didymus nicht mehr zur Kenntnis gekommen ist, der seinerzeit ja schon veröffentlicht war. Der Erblindende hätte seine Freude an dem gehabt, was der Blinde überliefert, und hätte schärfer noch als so schon argumentieren können.

[122] Vgl. dazu vor allem Karlheinz Müller, Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: Der Prozeß gegen Jesus, hg. von K. Kertelge, QD 112, 1988, 41–83, der die Diskussion auf eine neue Basis gestellt hat.

[123] Vgl. im Neuen Testament Joh 10,31–33; 11,8; Apg 7,58f u.a.

in Joh 7,53–8,11 jedoch sind ohne Wert für eine historische Rekonstruktion des Lebens Jesu; ebensowenig läßt sich eine aus Didascalia 7 erschlossene Fassung historisch verifizieren.[124]

Die Frage nach der Kanonizität[125] stellt sich erst gar nicht, da Didymus seine Geschichte ja nicht auf die kanonisch gewordenen Evangelien zurückführt. Der Kirchenvater Augustin hatte im Blick auf ihre uneinheitliche Überlieferung die Theorie entwickelt, Männer hätten sie unterdrückt aus Angst, ihre Frauen könnten sich ihnen gegenüber darauf berufen,[126] und damit den Ansatz für den modernen Verdacht einer generellen Verfälschung der Evangelien durch die Männer geliefert. Umgekehrt aber wäre zu fragen, was ihre Aufnahme zunächst in lateinische Handschriften des Neuen Testaments, dann in Hieronymus' Vulgata veranlaßt haben könnte; die griechische Überlieferung ist immer schwankend geblieben und hat spät noch die Perikope als sekundär gekennzeichnet.[127]

Aus welchen „gewissen" Evangelien aber hat Didymus seine Geschichte, wenn er sie nicht im Johannesevangelium oder in Handschriften davon las? Mit der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 verbindet sich seit langem das Problem der eingangs erwähnten Angabe Eusebs über Papias: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.[128] Eusebs lateinischer Über-

[124] Gegen B.D. Ehrman (s.o. bei Anm. 114).

[125] Vgl. für Joh 7,53–8,11 die katholischen Exegeten R. Schnackenburg (Das Johannesevangelium II, HThK 4.2, 1971, 224, unter Hinweis auf das Konzil von Trient) und R.E. Brown (The Gospel According to John I, AncB, 1966, 336). Für protestantische Exegeten stellt sich die Frage insofern nicht, als in ihren grundlegenden Bekenntnissen keine bestimmte Textfassung für kanonisch erklärt worden ist, in den lutherischen nicht einmal die Anzahl der zum Kanon gehörigen Schriften; vgl. oben 8.

[126] *De adulterinis coniugiis* VII.6: *nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi inpunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: iam deinceps noli peccare, aut ideo non debuerit mulier a medico de illius peccati remissione sanari, ne offenderentur insani* (CSEL 41, 387f).

[127] An ihrer üblichen Stelle bereitet sie Jesu Aussage in Joh 8,15 vor: „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand." Die Einordnung nach Joh 7,36 in der Minuskel 225 gibt der Perikope einen Ort an einem Übergang der Handlung, der eigentlich sinnvoller ist als der nach 7,52. Nach Lk 21,38 eingefügt wurde sie wegen des Ölbergs. Nach Lk 24,53 (bzw. vor Joh 1,1) oder Joh 21,25 steht sie schlecht placiert am Ende des jeweiligen Evangeliums ohne jeden Zusammenhang mit einem Kontext.

[128] Euseb, h.e. III 39,17, hg. von E. Schwartz, GCS 9.1, 1903, 292.

setzer Rufin[129] versteht unter der so zusammengefaßten Geschichte die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11; er gibt nämlich περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου mit *de muliere adultera quae accusata est a Judaeis apud dominum* wieder.[130] Wie andere vor ihm hat Ulrich Becker sich dieser Deutung angeschlossen und kann daher die Entstehung der Perikope Joh 8,3–11 sehr früh ansetzen: „Papias (± 125) ist der älteste Zeuge für die Perikope von der Ehebrecherin."[131] Ulrich H.J. Körtner, der Papias' Werk auf 110 datiert, will dies nicht ausschließen, ist aber zurückhaltend, für Papias bereits den Wortlaut von Joh 7,53–8,11 vorauszusetzen, und nimmt daher den Text nicht auf in die Fragmente aus Papias' Werk.[132]

Euseb nennt aber ausdrücklich nicht das Johannesevangelium; er hätte die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 wohl auch gar nicht als Teil dieses Evangeliums kennen[133] und sie deshalb auch nicht mit dem vergleichen können, was er bei Papias las.[134] Dieser Gesichtspunkt ist in der Interpretation der Papias-Stelle nicht immer genügend berücksichtigt worden; wer es heutzutage mit der Stelle bei Euseb zu tun hat, kennt ja Joh 8,3–11. Für Rufin hingegen gehörte die Perikope selbstverständlich zu seiner lateinischen Bibel, wie Hieronymus sie als Vulgata herausgegeben hatte. Deshalb lag es für ihn nahe, Eusebs Bemerkung darauf zu beziehen;[135] seine Übersetzung erlaubt daher keine Rückschlüsse auf die Geschichte, die im Hebräerevangelium gestanden hat. Hieronymus nun ist seinerseits eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis des Hebräerevangeliums.[136]

---

[129] Rufin (* ca. 345, † 410) ist aber nicht Zeitgenosse Eusebs (* ca. 263, † 339); so irrtümlich B.D. Ehrman (Anm. 49) 29.

[130] Hg. von T. Mommsen, ebd. (Anm. 128) 293.

[131] Vgl. Anm. 51, dort 104; vgl. den ganzen Zusammenhang 92–117.

[132] Papias von Hierapolis, FRLANT 133, 1983, zur Datierung 94 und 225f, zur Stelle 31f.148–150; hier auch Auseinandersetzung mit älterer Literatur; vgl. auch seinen Artikel „Papias von Hierapolis", TRE XXV 641–644, bes. 642; vgl. auch die in Anm. 148 genannte Textausgabe.

[133] Vgl. oben bei Anm. 53. Auch U. Becker weiß das natürlich, bedenkt es aber nicht bei seiner Interpretation der Papias-Notiz; vgl. aber A.F.J. Klijn, Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium, ANRW II 25.5, 1988, 3997–4033, hier 4005. Eusebs Kanontafel ist hier nicht eindeutig, da die Nr. 86 von Joh 7,45 bis 8,18 reicht und johanneisches Sondergut (Tafel X) enthält.

[134] Das setzt B.D. Ehrman (Anm. 49) 29 aber ebenso voraus, wie er die Kenntnis der Perikope durch Didymus behauptet.

[135] Daher kommt auch die Bezeichnung der Perikope als *de muliere adultera.*

[136] Vgl. zu den komplexen Problemen, die durch seine Äußerungen über „judenchristliche Evangelien" aufgeworfen werden, unten 239–258.

Er erwähnt es verständlicherweise nicht, wo er die Einfügung der Perikope über die Ehebrecherin in das Johannesevangelium rechtfertigt,[137] aber auch sonst gibt es in seinen Schriften keinen Hinweis, daß er diese Geschichte als Teil des Hebräerevangeliums sieht.

Euseb kannte also eine Geschichte aus dem Hebräerevangelium, die er zusammenfaßt als ἱστορία περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, sei es aus eigener Lektüre oder nur vom Hörensagen.[138] Mit Recht wird allgemein ausgeschlossen, daß Euseb hier Lk 7,36–50 im Sinn hat.[139] Diese Geschichte gehört ja eindeutig in das Lukasevangelium, während Euseb zeigen will, daß unter den von Papias verwendeten Schriften auch das Hebräerevangelium war, für das er gewisse Sympathien hegt, obwohl es nicht zum Neuen Testament gehört. Bei Didymus lesen wir nun eine Geschichte aus „gewissen" Evangelien, auf die die Inhaltsangabe Eusebs mindestens ebenso gut, wenn nicht besser paßt als auf die Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11;[140] sie mit dem Hebräerevangelium und daher auch mit der Papias-Notiz in Verbindung zu bringen, setzt sich freilich nur langsam durch.[141]

---

[137] Vgl. oben in Anm. 66.

[138] Vgl. A.F.J. Klijn (Anm. 133) 4005f.

[139] Vgl. dazu U.H.J. Körtner (Anm. 132) 149. Auf diese Geschichte verweist Didymus übrigens in PsT II 106, 26–30.

[140] Die Formulierung ἐπὶ τοῦ κυρίου bei Euseb braucht nicht zu heißen, daß Jesus der Fall vorgelegt wird, wie man unter dem Eindruck von Joh 8,3–11 verstehen könnte, sondern kann lokal gemeint sein: „vor dem Herrn". Es ist keineswegs sicher, daß Euseb das Hebräerevangelium aus eigener Lektüre gekannt hat; so kann seine Inhaltsangabe möglicherweise vage sein.

[141] Auch Bart D. Ehrman (Anm. 49) 30 führt die Geschichte bei Didymus auf das Hebräerevangelium zurück, rekonstruiert für Papias aber jene andere bereits erwähnte, die Perikope von der Ehebrecherin noch ausmalende Geschichte. Merkwürdigerweise zitiert A.F.J. Klijn den Text zwar in seinem Artikel zu den judenchristlichen Evangelien (Anm. 133), nimmt ihn aber nicht als Fragment des Hebräerevangeliums (4005f.4030); ähnlich J.K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, der Didymus zwar als Zeugen für das Hebräerevangelium erwähnt (3.5), aber keinen Text zitiert; D.A. Bertrand, in: Écrits apocryphes chrétiens I, hg. von F. Bovon und P. Geoltrain, Paris 1997, wo nur der Matthias-Text wiedergegeben ist (462); H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 59, jedoch nimmt sie in einem Abschnitt über das Hebräerevangelium als „eine selbständige Überlieferungsvariante hohen Alters, die Didymos in einem nichtkanonischen, in Alexandrien vorhandenen Evangelium fand." J. Frey hingegen möchte sie mit leichtem Zögern dem Hebräerevangelium zurechnen: „Et numquam laeti sitis . . ." Ein apokryphes Jesuswort und die Probleme des Hebräerevangeliums, in: Oleum laetitiae [FS B. Schwank], hg. von G. Brüske, A. Haendler-Kläsener, Münster 2003, 187–212, bes. 203.

Warum sagt Didymus aber nicht selbst, daß er sie aus dem Hebräerevangelium hat, sondern redet unbestimmt von „gewissen" Evangelien? Mit der Perikope von der Ehebrecherin Joh 8,3–11 verbindet sich gelegentlich der Hinweis, sie stamme aus einem Thomasevangelium. Damit kann nicht das in koptischer Sprache ganz, griechisch teilweise erhaltene Thomasevangelium aus Nag Hammadi gemeint sein, in dem sich nichts auch nur entfernt Verwandtes findet. Es hat aber wohl bei den Manichäern ein anderes Thomasevangelium gegeben.[142] Ulrich Becker zitiert die Randnotiz in der Minuskel 1006 zu Joh 7,53–8,11: τὸ κεφάλαιον τοῦτο τοῦ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγελίου ἐστίν, und stellt dann weiteres Material für eine solche Verbindung zusammen.[143] Sollte Didymus bei den „gewissen Evangelien" auch an ein solches Thomasevangelium gedacht haben, würde er nur verschleiern, daß er neben einem brauchbaren, dem Hebräerevangelium, auch ein „falsches" zitiert.

Er muß bei dem Plural aber nicht unbedingt an zwei oder mehr denken, denn es kann sich um eine allgemeine, etwas abfällige Charakterisierung nichtkanonischer Evangelien handeln. Doch sind auch Doppelüberlieferungen keine Seltenheit, weder bei kanonisch noch bei apokryph gewordenen Evangelien.[144] Nimmt man den Plural ernst, bleibt wohl nur die Möglichkeit, sich damit zu bescheiden, daß Didymus die Geschichte außer im Hebräerevangelium noch in einem anderen gelesen hat, das wir nicht kennen.[145] Das Hauptergebnis jedoch beruht auf der Verknüpfung folgender Argumente:

a) daß Didymus seine Geschichte nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus „gewissen", d.h. apokryphen Evangelien zitiert,
b) daß bei Euseb ein Text mit dem Hebräerevangelium in Verbindung gebracht ist, dessen Inhaltsangabe dem von Didymus zitierten durchaus entsprechen kann;
c) daß Didymus zwar klar trennt zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien, aber doch das Hebräerevangelium, obwohl es nicht kanonisch ist, an anderer Stelle ebenso positiv heranzieht wie diese Geschichte hier.

---

[142] Vgl. das von H.W. Attridge, The Greek Fragments, in: Nag Hammadi Codex II.2–7, NHS 20, 1989, 103–109 zusammengestellte Material.

[143] Vgl. Anm. 51, dort 145f.

[144] Vgl. z.B. das Logion 2 des koptischen Thomasevangeliums (= POxy 654 Z.5–9), das sich in einer ähnlichen Form bei Clemens Alexandrinus als Zitat aus dem Hebräerevangelium findet; vgl. oben 152.

[145] Keinesfalls jedoch ist die zweite Quelle das Johannesevangelium, wie Bart D. Ehrman meint (Anm. 49, dort 28f).

Didymus von Alexandrien zitiert also eine Geschichte, die einfacher ist als die Perikope von der Ehebrecherin Joh 7,53–8,11. Zwar stellt sie keine „Vorlage" dieser Fassung im streng literarkritischen Sinn dar, doch ist sie als eine Vorform anzusehen. Die ausführlichere Geschichte ist daher wohl erst in der zweiten Hälfte des 2. oder in der ersten des 3. Jh.s. entstanden,[146] und zwar als Neufassung der älteren; belegen soll sie, daß auch eine Hauptsünde wie Ehebruch nicht zwangsläufig zum Ausschluß aus der Gemeinde führen muß. Jesus selbst hatte ja eine Ehebrecherin nicht verurteilt, sie freilich aufgefordert, in Zukunft nicht mehr zu sündigen.[147] Aktualisiert wird damit die ältere, einfachere Geschichte, die wahrscheinlich aus dem Hebräerevangelium stammt. Wer diese aber dem Hebräerevangelium aus dem 2. Jh. zurechnet, kann sie mit demselben Recht auch für Papias in Anspruch nehmen. Wir besäßen damit ein neues Fragment auch seines Werkes.[148] Auch sie gibt nicht ein Ereignis im Leben Jesu wieder, sondern ist als „ideale Szene" gestaltet, die vor dem Richten über andere warnen soll. Das entscheidende Jesuswort ist ganz mit der Szene verbunden und kann nicht aus ihr isoliert werden.[149]

Die Geschichte steht einerseits nahe bei vergleichbaren Aussagen Jesu über das Richten, andererseits auch bei dem Vorwurf, er sei ein Freund von „Sündern und Zöllnern".[150] Solch ein Vorwurf ist aus innerjüdischen Auseinandersetzungen bekannt, in denen um die Bestimmung der qualitativen Differenz von Sünde und Gerechtigkeit

---

[146] Ihr erster Zeuge ist die Didascalia, vgl. bei Anm. 71. Die in Anm. 53 genannte Parallele Protevangelium Jacobi 16,3 kann nicht als Zitat betrachtet werden; vgl. U. Becker (Anm. 51) 117–119. Dies hat aber Petersen in seinem umfangreichen und überaus informativen Aufsatz (s. Anm. 62, 204–208) behauptet, gerade auch in Kritik an meinem ursprünglichen Aufsatz. Ich sah damals und sehe weiterhin nicht, daß die minimale sprachliche Übereinstimmung zwischen οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω in Joh 8,10 und οὐδὲ ἐγὼ κρίνω ὑμᾶς in Protev 16,3, wo der Hohepriester zu Joseph und Maria spricht, beweisen kann, daß im Protevangelium Jacobi die Ehebrecherin-Perikope vorausgesetzt ist.

[147] Vgl. die ähnliche Geschichte über einen Mörder bei Clemens Alexandrinus, die Campenhausen (Anm. 93) 174f heranzieht. Das ganze auch gegen R. Staats, Art. „Hauptsünden", RAC XIII 734–770, hier 746: „Wahrscheinlicher als die Annahme ihrer Erdichtung durch die Großkirche ist die ihrer Eliminierung während der montanistischen Krise."

[148] U.H.J. Körtner verwirft das freilich in seiner Ausgabe: U.H.J. Körtner, M. Leutzsch, Papiasfragmente. Hirt des Hermas, SUC 3, 1998, 13f.

[149] Wo es heutzutage als „geflügeltes Wort" verwendet wird, assoziiert es vermutlich immer noch die ganze Geschichte.

[150] Vgl. Lk 7,34/Mt 11,19. Mk 2,13–17 parr. setzt das in eine Geschichte um.

gestritten wurde.[151] Die Geschichte bei Didymus hält also durchaus in Erinnerung, daß Jesus diese Differenz provokativ in Frage gestellt, sie aber nicht neu definiert hatte.

Kanon und Außerkanonisches bei Didymus

Es mag überraschen, daß ein Theologe im Alexandrien des 4. Jh.s so unbefangen ein nicht zum Kanon gehöriges Evangelium heranziehen konnte, so gar zur Korrektur eines kanonisch gewordenen, denn bei Didymus ist ein Bewußtsein der Differenz von „kanonisch" und „nichtkanonisch" in jedem Falle vorauszusetzen, zumal Athanasius in seinem Osterfestbrief von 367 nun auch den Begriff „Kanon" verwendet hatte.[152] Es liegt daher nahe, wie Bart D. Ehrman die Frage nach Didymus' Kanon zu stellen, doch läßt das Fehlen kleiner Briefe (Philemon-, 2. und 3. Johannesbrief) in seinen Texten nicht den Schluß zu, daß für ihn möglicherweise nur 24 der 27 Schriften bei Athanasius diese Geltung gehabt haben könnten.[153] Wichtiger ist, daß die Offenbarung Johannis, die einzige in der Zeit nach Athanasius im Osten noch lange umstrittene Schrift,[154] hier dazugehört. Vor allem aber darf die weitere Untersuchung, ob Didymus darüberhinaus weitere Schriften für kanonisch gehalten hat, nicht beschränkt werden auf die „Apostolischen Väter", sondern muß seine Äußerungen zu den Apokryphen im allgemeinen ebenso einbeziehen wie die Verwendung des Hebräerevangeliums und anderer außerkanonischer Literatur.

Bei der Auslegung der Überschrift zum „Prediger Salomo" kommt Didymus zu einer Abgrenzung gegenüber unter falschem Namen herausgegebenen Büchern, den „Apokryphen".[155] Er bestimmt—nicht

---

[151] Vgl. meinen Aufsatz: Paul and the Pharisaic Tradition, JSNT 36, 1989, 75–94, bes. 86–88.

[152] Vgl. oben 17–19.

[153] Gegen Ehrman (Anm. 48). Der von ihm noch vermißte Beleg für den Judasbrief liegt jetzt vor (HiT IV 342,13f): τοῦτο καὶ ἐν τῇ ἐπιστολῇ καθολικῇ φέρεται· „θαυμάζο(ν)[τ]ες πρόσω[π]α ὠφελείας χάριν" (Jud 16).

[154] Vgl. W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [21]1983, 440f.

[155] EcclT I 7,33–8,11. Dieser Text war bereits seit 1965 aus einer Vorveröffentlichung bekannt, so daß z.B. Bienert (Dionysius [Anm. 5], 189, Anm. 61) auf ihn verweisen konnte; die endgültige Edition erfolgte 1979: Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus) I.1, hg. von G. Binder, L. Liesenborghs, PTA 25, 1979.

anders als Athanasius auch—die „Apokryphen" also als βιβλία ψευδεπίγραφα und fährt fort:[156]

> Deshalb verbietet unsere Lehre das Lesen der Apokryphen, weil deren viele gefälscht worden sind. Und irgendjemand, der es geschrieben hat, gab ihm nach Belieben den Titel Thomas- oder Petrusevangelium.

Kriterium für die Verwerfung der Apokryphen ist also deren fehlende Authentizität. Dieses „historische" Argument spielte bereits bei Origenes und bei Euseb eine Rolle;[157] zur Bibel darf nur gehören, was tatsächlich auf den angegebenen oder angenommenen Verfasser zurückgeht. Die Frage der Antilegomena hatte Athanasius mit seiner Positivliste der kanonischen Schriften erledigt. Gegen das von Didymus hier genannte Thomasevangelium mußte sprechen, daß es—in einem ganz anderen Sinn freilich—behauptete, λόγοι ἀπόκρυφοι wiederzugeben.[158] Das Petrusevangelium stand seit langem im Verdacht einer doketischen Christologie.[159]

Dennoch zitiert Didymus an zwei Stellen Jesusworte, die sich im Thomasevangelium aus Nag Hammadi finden. Das ist einmal, wie schon länger bekannt, Logion 82 in den aus Katenen erhaltenen Fragmenten seines Psalmenkommentars:[160]

> ὁ ἐγγύς μου
> ἐγγὺς τοῦ πυρός·
> ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ
> μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας,

---

[156] EcclT I 8,3–5: Διὰ τοῦτο ὁ ἡμέτερος λόγος ἀπαγορεύει τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἀποκρύφων, ἐπεὶ πολλὰ ἐ[ψευ]δογραφήθη. καὶ γράψας τις ἐπέγραψεν αὐτὸ εὐαγγέ[λι]ον εἰ τύχοι κατὰ Θωμᾶν ἢ κατὰ Πέ[τρον].

[157] Origenes: Euseb, h.e. VI 25; Euseb selber: ebd. III 25; vgl. insgesamt A.D. Baum, Literarische Echtheit als Kanonkriterium in der alten Kirche, ZNW 88 (1997) 97–110; ders., Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (Hist. eccl. III,25,1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, EThL 73 (1997) 307–348.

[158] Vgl. das Kapitel zum Thomasevangelium, bes. 149–152 zum Prolog.

[159] Vgl. das Urteil des Bischofs Serapion von Antiochien bei Euseb, h.e. VI 12,3–6 oben 55–57.

[160] Vgl. oben 148, 154f. Logion 82: PG 39, 1488D zu Ps 88,8, der Psalmen-Kommentar aus Tura geht nur von Ps 20 bis Ps 44. Das Zitat findet sich bei K. Aland, Synopsis, 291, der dort aber nur die Logien 10 und 16 des Thomasevangeliums als Parallelen zu Lk 12,49–53 nennt, nicht Logion 82 als koptische Fassung des Zitates bei Didymus. H. Greeven hingegen bietet eine eigene Übersetzung von Logion 82 (Synopse 211) als Parallele zu Mk 12,34, die der Fassung bei Didymus recht nahe kommt. Vgl. zum ganzen J.B. Bauer, Zum koptischen Thomasevangelium, BZ NF 6 (1962) 283–288, wieder abgedruckt in: ders., Scholia Biblica et Patristica, Graz 1972, 123–130.

zum andern Logion 7b im Psalmenkommentar aus Tura:[161]

> οὐαί, γὰρ, τῷ ἀνθρώπῳ ὃν φάγεται λέων.

Da sich an beiden Stellen keine Quellenangaben finden, bleibt offen, ob er sich ihrer Herkunft bewußt war.

Bei ihm begegnet auch eine zwar aus anderen altkirchlichen Schriften bereits bekannte Version der Magiergeschichte mit Jes 8,4 als „Erfüllungszitat", deren Eigenständigkeit aber erst jetzt deutlich herauskommt;[162] in der Auslegung von Ps 23(22 LXX),5 „in Gegenwart meiner Bedränger" schreibt er:[163]

> Ich habe früher über das gesprochen, was über den neugeborenen Jesus gesagt ist: „Denn ehe er Vater oder Mutter sagen kann, wird er die Macht von Damaskus und die Beute von Samarien nehmen vor dem König der Assyrer." (Jes 8,4) Es wäre nichts Großes gewesen, wenn er die Beute, die der König unter sich hatte, genommen hätte, während der König abwesend war. Jedoch in seiner Gegenwart, während er anwesend war, hat er an sich gezogen, was er unter sich hatte. Oder hat er nicht in Gegenwart des Königs der Assyrer die Magier entwaffnet? Sie waren nämlich dabei, Magie zu treiben, ohne sich bekehrt zu haben, ehe sie zu dem Kind kamen, sondern noch wirkten die Dämonen. Dies wird nach kirchlicher Meinung jedenfalls folgendermaßen gesehen, daß jene ihren Gewohnheiten zur Anrufung der Dämonen nachgingen und, als sie sie nicht gehorsam bekamen, erkannten, daß durch das Kind, das angezeigt war durch den strahlenden Stern, die Magie zerstört worden war. Diese Bedränger waren anwesend, und vor ihren Augen geschahen diese Wohltaten.

An anderer Stelle zitiert er mit einem einfachen φησίν das aus Origenes und Ambrosius bekannte Jesuswort:[164]

> αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται·
> αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.[165]

Auch das aus 1Klem 13,2 und Polykarp, Phil 2,3 bekannte Agraphon: ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, findet sich bei Didymus:

---

[161] PsT V, 315,23–316,4; vgl. 164–166.

[162] Vgl. dazu die Dissertation von Thomas Holtmann, Die Magier vom Osten und der Stern, Marburg 2003, die demnächst in MThSt erscheinen wird.

[163] PsT II 63,26–64,7; vgl. auch PsT I 29,27–30,8; ZaT II 202.

[164] Vgl. Joachim Jeremias, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh ^{4}1965, 93–95; bei Clemens Alexandrinus und Euseb findet sich nur die erste Hälfte.

[165] PsT II 109, 20–22.

τοῦτο γὰρ καὶ ὁ σωτὴρ παιδεύει λέγων·
ἐλεᾶτε καὶ ἐ[λεηθήσεσ]θε.[166]

Didymus verwendet also auch sonst nichtkanonische Jesusworte trotz seines grundsätzlichen Vorbehalts gegenüber Apokryphen und zitiert dabei ohne Quellenangabe aus anonymer Überlieferung, was in Verallgemeinerung des Ergebnisses von Helmut Köster üblicherweise nur für das 2. Jh. noch angenommen wird.[167] Daß er die Herkunft der Geschichte von der Sünderin so vage angibt, paßt in dieses Bild.

Beim Barnabasbrief ist Authentizität für Didymus durchaus gegeben, denn er identifiziert dessen Verfasser ausdrücklich als: „Barnabas, auch er mit Paulus als Apostel für die Unbeschnittenen eingesetzt".[168] Das verweist auf Gal 2,9, und wenn der Ausbau des Apostolos-Teils des Kanons über die Paulusbriefe hinaus an Gal 2,9 orientiert gewesen ist,[169] hatte der Barnabasbrief wohl am ehesten eine Anwartschaft auf Kanonizität.[170] Er kam aber nicht in den Kanon, wie er sich nach Athanasius im Osten und im Westen durchsetzte, und seine Zitierung durch Didymus beweist nicht, daß der ihn für kanonisch gehalten hat.[171]

Auch Athanasius unterscheidet ja nicht nur zwischen „kanonisch" und „apokryph", sondern nennt daneben andere Schriften, die für diejenigen bestimmt sind, die wollen κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.[172] Dazu gehören die Didache und der Hirt des Hermas. Diese beiden Schriften sind bei Didymus neben dem Barnabasbrief die einzigen aus den „Apostolischen Vätern", die er unter ihrem Titel zitiert,[173] und er bezeichnet beide je für sich als βίβλος τῆς κατηχήσεως;[174] das deutet auf Athanasius' etwa gleichzeitige begriffliche

---

[166] GenT II 180,1f.

[167] Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, 1957.

[168] ZaT II 259,23: Βαρναβᾶς γο[ῦν καὶ] αὐτὸς μετὰ Παύλου ἀπόστολος ταχθεὶς ἐπὶ τῆς [ἀκρο]βυστίας, zur Einführung eines Zitats aus dem Barnabasbrief.

[169] Vgl. meinen Aufsatz: Gal 2,9 und die katholischen Briefe, ZNW 72 (1981) 65–87, bes. 70–72.

[170] Immerhin steht er im Sinaiticus (ℵ 01) im Neuen Testament.

[171] Gegen Ehrman (Anm. 48) 13f.

[172] Der griechische Text des Osterfestbriefs von 367: T. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II.1, Erlangen 1890, 210–212.

[173] Ohne Quellenangabe zitiert Didymus dagegen 1Klem 20,8 (HiT III 299,22–25) und Ignatius, Röm 7,2 (EcclT II 81, 7; 86,19, PsT V 297,22).

[174] Didache: PsT III 227,26f; EcclT II 78,21f; Hirt des Hermas: ZaT I 86,24.

Unterscheidung. Ob Athanasius seinerseits den Barnabasbrief zu den Apokryphen gerechnet hat, wissen wir nicht, da er kein derartiges Verzeichnis aufstellt. Jedenfalls kann es für Athanasius und auch für Didymus keine Antilegomena mehr geben,[175] wohl aber nicht zum Kanon gehörige Schriften, die trotzdem nicht Apokryphen sind.

Zu diesen zählt Didymus offenbar auch das Hebräerevangelium. Es wird in der Alten Kirche nur gelegentlich als „gefälscht" bezeichnet,[176] steht zumeist aber in gutem Ansehen. Wo immer es—Didymus eingeschlossen—zitiert wird, geschieht das nicht, um es zu verwerfen, sondern um aus ihm etwas zu gewinnen. Es trägt ja auch keinen (falschen) Verfassernamen, sondern gilt als das Evangelium, das bei Juden beliebt war, die sich dem Christentum zugewandt hatten.[177] Euseb rechnete es zu den Antilegomena im Unterschied zu den von Häretikern in Umlauf gebrachten „unechten",[178] für die er wie Didymus das Petrus- und das Thomasevangelium nennt, freilich auch von Didymus durchaus zitierte: Hirt des Hermas, Barnabasbrief, Didache, Acta Johannis.[179]

Ohne Vorbehalte zieht Didymus wie das Hebräerevangelium auch die „Himmelfahrt des Jesaja"[180] und die Elias-Apokalypse[181] heran, und er verweist im Genesiskommentar auf ein sonst kaum bekanntes[182] „Bundesbuch" (βίβλος τῆς διαθήκης).[183] Ein ähnlich freier Umgang

---

[175] Gegen Ehrman (Anm. 48) 19, das volle Zitat unten in Anm. 186.

[176] Vgl. Euseb, h.e. III 25,5: ἤδη δ' ἐν τούτοις (i.e. ἐν τοῖς νόθοις) τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.

[177] Vgl. den Text in Anm. 176.

[178] H.e. III 25,4–6.

[179] Johannesakten bei Didymus: ZaT III 330,22.

[180] EcclT VI 329,21–23; vgl. GenT I 13B,5; PsT II 99,16; III 218,3–14; vgl. meinen Aufsatz: Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos von Alexandrien, ZAW 104 (1992) 231–249, bes. 233–239, weitergeführt bei E. Norelli, L'Ascensione di Isaia, Bologna 1994, 16–21, sowie in der Ausgabe CChr.SA 8, 1995.

[181] EcclT II 92,5; IV 235,26–28; ZaT I 77,19; vgl. dazu den Exkurs „Die Eliasapokalypse bei Didymos" in der Ausgabe EcclT IV, 159–161 und 245–248 in meinem in Anm. 180 genannten Aufsatz.

[182] Vgl. die Nikephoros-Katene I 175 zu Gen 11,4 (Text [Anm. 180] 244), wo eine Schrift mit dem Titel ἡ διαθήκη zitiert wird; sie wurde bisher in Verbindung mit dem Jubiläenbuch behandelt.

[183] GenT I 119,1; 121,23; 126,26; 143,1; II 149,5; PG 39, 1669C; HiT I 6,17–24; vgl. dazu P. Nautin, GenT I, 28f, sowie 239–245 in meinem in Anm. 180 genannten Aufsatz. Der Titel ist Ex 24,7; 2Kön 23,2.21 entnommen.

mit alttestamentlichen Apokryphen läßt sich aber auch bei Athanasius beobachten.[184] Ohne daß wir in den—uns bekannten—Schriften des Didymus ein Kanonverzeichnis vor uns haben, ist die Schlußfolgerung möglich, daß für ihn einerseits ein Kanon des Alten und des Neuen Testaments in dem Umfang vorauszusetzen ist, wie ihn Athanasius zu seiner Zeit beschrieben hat, daß er andererseits im Einklang mit Athanasius ein entschiedenes Urteil über Apokryphen als von Häretikern gefälschte Schriften hatte.[185]

Zwischen „kanonisch" und „apokryph" gibt es aber weiterhin für Athanasius wie für Didymus eine Gruppe authentischer, wenn auch nicht kanonischer Schriften, deren Lektüre nicht verboten ist, die aber auch nicht länger als „umstritten" im Blick auf eine eventuelle Zugehörigkeit zum Kanon gelten können. Didymus ist also keineswegs ein Zeuge für einen im Alexandrien des 4. Jh.s neben oder nach Athanasius noch offenen Kanon.[186] Das Hebräerevangelium kann er so unbefangen heranziehen, weil es nicht einem Apostel fälschlich zugeschrieben worden, also nicht in diesem Sinne „apokryph" ist.

---

[184] Vgl. A.C. Sundberg, The Old Testament of the Early Church, HThS 20, 1964, 140f.

[185] Vgl. auch die im Anschluß an das bei Anm. 156 zitierte Urteil folgende Äußerung eines „alten rechtgläubigen Bischofs"—an wen immer er dabei denken mag—: „Wenn (die Apokryphen) das gleiche sagen wie die öffentlich gebrauchten (Schriften), haben wir die öffentlich gebrauchten unwidersprochen und nehmen zu ihnen nicht die hinzu, die Widerspruch finden können. Wenn sie aber in Wirklichkeit nicht das gleiche wie die öffentlich gebrauchten sagen, halten wir sie für verwerflich." (EcclT I 8,8–11)

[186] Gegen Ehrman (Anm. 48) 19: „While the entire church there (i.e. in Alexandria) seems to have agreed upon the canonical status of many books, there were others, notably several books of the Apostolic Fathers, that were still disputed. This means that although Athanasius listed no ἀντιλεγόμενα . . ., the category did exist in his church." Daß der Sinaiticus und der Alexandrinus aus Alexandrien stammen, ist keineswegs sicher (vgl. Kümmel [Anm. 154] 462); daß sie außerkanonische Schriften enthalten, ist daher kein Beweis für eine kanonische Geltung des Barnabasbriefs und des Hirten des Hermas bzw. der beiden Klemensbriefe im Alexandrien des 4. Jh.s.

APPENDIX I

Didymus von Alexandrien, Ausgaben und Abkürzungen

Sacharja-Kommentar (ZaT): Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie, hg. von L. Doutreleau, 3 Bde, SC 83–85, 1962

Hiob-Kommentar (HiT): Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), I hg. von A. Henrichs, PTA 1, 1968; II hg. von A. Henrichs, PTA 2, 1968; III hg. von U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Koenen, PTA 3, 1968; IV.1 hg. von U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Koenen, PTA 33.1, 1985

Psalmen-Kommentar (PsT): Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), I hg. von L. Doutreleau, A. Gesché, M. Gronewald, PTA 7, 1969; II hg. von M. Gronewald, PTA 4, 1968; III hg. von M. Gronewald, PTA 8, 1969; IV hg. von M. Gronewald, PTA 6, 1969; V hg. von M. Gronewald, PTA 12, 1970

Ecclesiastes-Kommentar (EcclT): Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), I.1 hg. von G. Binder, L. Liesenborghs, PTA 25, 1979; I.2 hg. von G. Binder, PTA 26, 1983; II hg. von M. Gronewald, PTA 22, 1977; III hg. von J. Kramer, PTA 13, 1970; IV hg. von J. Kramer, B. Krebber, PTA 16, 1972; V hg. von M. Gronewald, PTA 24, 1979; VI hg. von G. Binder, L. Liesenborghs, PTA 9, 1969

Genesis-Kommentar (GenT): Didyme l'Aveugle, Sur la Genèse, hg. von P. Nautin, 2 Bde, SC 233 und 244, 1976 und 1978

Ketzer-Dialog: Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer, hg. von B. Kramer, ZPE 32 (1978) 201–211

Johannes-Kommentar (JohT): Kleine Texte aus dem Tura-Fund, hg. von B. Kramer, PTA 34, 1985, 57–103

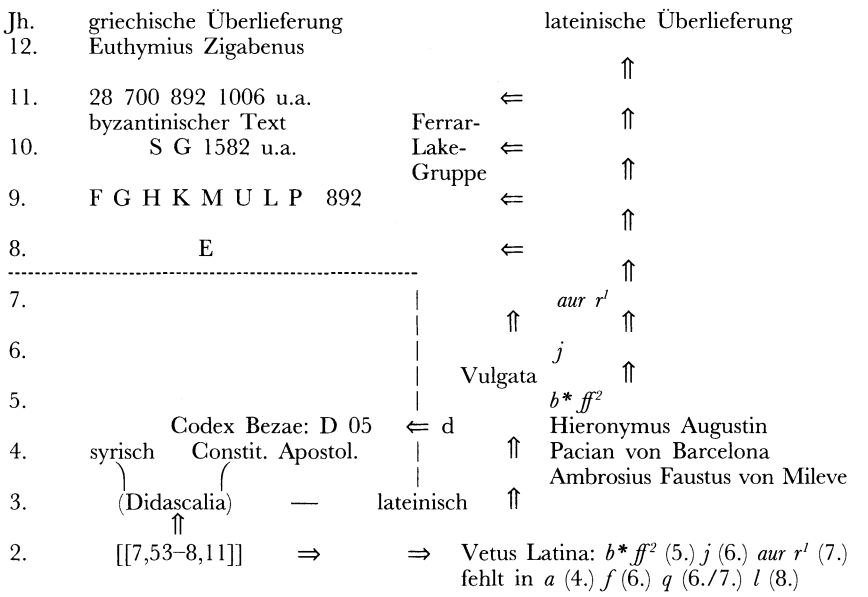
APPENDIX II

Joh 7,53 bis 8,11—ein kanonisch gewordenes Apokryphon

Die Erwägungen zur Einordnung der Geschichte von einer Sünderin enthalten einige Ergebnisse für die Interpretation der zwar als Joh 7,53 bis 8,11 geführten Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin, die doch seit langem als nicht ursprünglich zum Johannesevangelium gehörig erkannt ist. In diesem Appendix II stelle ich Material dar, das sich während meiner Untersuchungen dazu ergeben hat, ohne noch einmal auf die neue Fassung der Geschichte bei Didymus zurückzukommen.

Die folgende Grafik zeigt die Überlieferungsverhältnisse im griechischen und im lateinischen Bereich, wie sie unterschiedlicher kaum denkbar wären. Eine eventuell vermißte Spalte für die syrische Überlieferung würde für das 12. Jh. einen Hinweis auf 7,53–8,11 als Teil des Johannesevangeliums verzeichnen, davor allenfalls zwei mögliche Anspielungen im späten 6. und im 10. Jh.

Die Überlieferung von Joh 7,53 bis 8,11



Die Grafik macht für die Überlieferung des griechischen Textes von Joh 7,53 bis 8,11—mit Ausnahme des Codex Bezae—eine zeitliche Lücke sichtbar, die zumeist durch den allgemein gehaltenen Hinweis, die Geschichte finde sich in der „Koiné" bzw. im „byzantinischen Text", übersprungen wird. Aus Ägypten jedenfalls ist keine griechische Handschrift mit dieser Geschichte erhalten; wenn späte Handschriften sie bieten, ist sie häufig mit einem Obelus versehen. Bei keinem einzigen der Kirchenväter vor dem 12. Jh. findet sich eine eindeutige Anspielung auf sie, und auch dann ist sie noch mit dem Hinweis versehen, daß ihre Zugehörigkeit umstritten sei.

Der Ausgangspunkt liegt in der griechischen Fassung der Didascalia des 3. Jh.s, die auf der Grundlage einer syrischen Übersetzung (4. Jh.), der Apostolischen Konstitutionen vom Ende des 4. Jh.s in griechischer Sprache und eines lateinischen Fragments vermutet werden kann. Dort wird die Geschichte als bekannt vorausgesetzt und als vorbildhaft zitiert. Damit ist, ohne genauere Quellenangabe, verwiesen auf eine ältere griechische Fassung außerhalb dieses Kontextes, die hier mit [[7,53–8,11]] gekennzeichnet ist, womit einerseits auf den Wortlaut der Perikope hingewiesen sei, andererseits aber auch ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zum Johannesevangelium verneint wird.

Auf der lateinischen Seite zeigt die Grafik eine große Kontinuität

der Überlieferung. Sie findet sich bereits in vielen der der Vetus Latina zugeordneten Handschriften als Teil des Johannesevangeliums, und zwar immer an derselben Stelle, und bekannte oder weniger bekannte Kirchenväter zitieren sie, obwohl sie die Probleme kennen. Die Geschichte ist also im lateinischen Bereich im Unterschied zum griechischen und zum syrischen sehr früh in die Textüberlieferung des Johannesevangeliums hineingekommen, und vor allem ist sie dann von Hieronymus in die Vulgata übernommen worden. Daß sie erst Jahrhunderte später an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten—vermutlich mehrfach—aus der lateinischen Sprache in die griechische übersetzt worden ist, scheint mir die einfachste Erklärung dieses Befunds; sowohl die unterschiedlichen Einordnungen der Geschichte in einen Kontext als auch die Differenzen in ihrer griechischen Wortgestalt können darauf zurückgeführt werden.

Die Textfassung des zweisprachigen Codex Bezae (D 05 bzw. *d* für die lateinische Seite) unterscheidet sich in beiden Sprachen signifikant von denen der anderen Handschriften. Vor allem ist der Grund für die Verurteilung der Frau hier zunächst allgemein mit *in peccato*/ἐπὶ ἁμαρτίᾳ angegeben, nicht mit *in adulterio*/ἐπὶ μοιχείᾳ wie sonst, und ist die Unterstellung, Jesu Gegner hätten in versucherischer Absicht gehandelt, als ganzer Satz aus 8,6 nach 8,4 vorgezogen.

Die erste der folgenden Synopsen bietet den bis in Details übereinstimmenden lateinischen und griechischen Text von Codex Bezae, eines der seltenen Beispiele für eine strikt „wörtliche" Übersetzung. Grundlage ist (mit kleinen orthographischen Anpassungen) die Textausgabe von F.H. Scrivener, Bezae Codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864, 118f; die Untersuchung von D.C. Parker, Codex Bezae, Cambridge 1992, bringt weder den Text noch sonst etwas zur Stelle.

In der zweiten Synopse werden die altlateinische als die in der Vulgata fortlebende und die byzantinische Fassung, sozusagen die „Normalfassungen" beider Sprachen, nebeneinander gestellt. Es zeigt sich eine ähnlich ausgeprägte Übereinstimmung. Grundlage für die Wiedergabe der Vetus Latina ist die Ausgabe von A. Jülicher, Itala IV, hg. von W. Matzkow, K. Aland, Berlin 1963, 83–87, für den byzantinischen Text der Einfachheit halber die Ausgabe von Nestle-Aland[27] 273f.

In der dritten und vierten Synopse stehen die griechischen bzw. lateinischen Fassungen im Codex Bezae und im byzantinischen bzw. altlateinischen Text einander gegenüber. Dabei bestätigt sich in beiden Sprachen die grundlegende Differenz zwischen den Textfassungen.

Synopse der lateinischen und der griechischen Fassung in Codex Bezae

d	D
et abierunt unus quisque in domum	καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον
suam. Ihs autem abiit in montem	αὐτοῦ. Ιης δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν
olivarum. mane autem iterum venit in	ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ
templum. et omnis populus veniebat ad	ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν.
eum. adducunt autem scribae et Pharisaei	ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι
in peccato mulierem conpraehensam.	ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην.
et statuentes eam in medio dicunt illi	καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ
temptantes eum sacerdotes ut haberent	ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἵνα ἔχωσιν
accusare eum: „magister, haec mulier	κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ
conpraehensa est palam in adulterio.	κατείληπται ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη.
Moyses autem in lege praecepit	Μωϋσῆς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἐκέλευσεν τὰς
tales lapidare. tu autem nunc quid	τοιαύτας λιθάζειν. σὺ δὲ νῦν τί λέγεις;
dicis?“ Ihs autem inclinatus digito suo	ὁ δὲ Ιης κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ
scribebat in terram. cum autem inmanerent	κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον
interrogantes erexit se et dixit illis: „quis	ἐρωτῶντες ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ
est sine peccato vestrum prior super eam	ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ᾽ αὐτὴν
mittat lapidem.“ et iterum inclinatus	βαλέτω λίθον. καὶ πάλιν κατακύψας τῷ
digito suo scribebat in terram. unusquisque	δακτύλῳ κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ἕκαστος
autem Iudaeorum exiebant incipientes	δὲ τῶν᾽ Ιουδαίων ἐξήρχετο ἀρξάμενοι
a presbyteris uti omnes	ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὥστε πάντας
exire. et remansit solus et mulier	ἐξελθεῖν. καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ
in medio cum esset. erigens autem se Ihs	ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ Ιης

dixit mulieri: „ubi sunt? nemo te
condemnavit?“ at illa dixit illi: „nemo
dme.“ at ille dixit: „nec ego te condemno.
vade et ex hoc iam noli peccare.“

εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν; οὐδείς σε
κατέκρινεν; κἀκείνη εἶπεν αὐτῷ· οὐδείς,
κε. ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.
ὕπαγε ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

Synopse der altlateinischen Fassung und der des byzantinischen Textes

altlateinisch	byzantinisch
Et abierunt singuli ad domos suas. Iesus autem abiit in montem	καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν
oliveti. Delucolo autem reversus est in templo. Et omnis plebs veniebat ad eum.	ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν.
Et sedens docebat eos. Et adduxerunt autem scribae et Pharisaei mulierem	καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα
in adulterio depraehensam. et cum statuisse(n)t eam in medio dixerunt illi: „magister, haec mulier depraehensa est	ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην. καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται
sponte moecata. In lege autem Moyses autem nobis mandavit huiusmodi	ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας
lapidare. tu autem nunc quid dicis?“ Hoc enim dicebant temptantes eum, ut haberent	λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις; τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν
quomodo eum accusarent. Iesus autem inclinato capite digito supra terram scribebat. Cum ergo perseverarent interrogantes eum adlevabit caput et dixit illis: „Si quis vestrum sine peccato est, ipse prior super illam iniciat lapidem.“ et	κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτὸν ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ᾽ αὐτὴν βαλέτω λίθον. καὶ

iterum inclinato capite supra terram scribebat. Illi autem cum audissent unus
post unum exiebant incipientes a senioribus. Et relictus est Iesus solus et
mulier in medio. Cum adlevasset autem
caput Iesus dixit ei: „ubi sunt? nemo te
iudicavit?“ Dixit et illa: „nemo, domine.“
Dixit autem Iesus: „nec ego te iudico.
I et amplius noli peccare.“

πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς
τὴν γῆν. οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς
καθ' εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν
πρεσβυτέρων. καὶ κατελείφθη μόνος καὶ
ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ

Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ποῦ εἰσιν;
οὐδείς σε
κατέκρινεν; ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, κύριε.

εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ
σε κατακρίνω.
πορεύου καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι
ἁμάρτανε.

Synopse der griechischen Fassungen im Codex Bezae und im byzantinischen Text

D	byzantinischer Text
καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον	καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον
αὐτοῦ. Ιης δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν.	αὐτοῦ. Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν. καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.
ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην. καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. Μωϋσῆς δὲ ἐν τῷ νόμῳ	ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην. καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ·
ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ δὲ νῦν τί λέγεις;	διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη. ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις; τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν
ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος	αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος

ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον.
καὶ πάλιν κατακύψας τῷ δακτύλῳ
κατέγραψεν εἰς τὴν γῆν. ἕκαστος

δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο ἀρξάμενοι
ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὥστε πάντας
ἐξελθεῖν. καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ
γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ
Ἰησοῦς εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν;
οὐδείς σε κατέκρινεν; κἀκείνη εἶπεν
αὐτῷ· οὐδείς, κύριε. ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ
ἐγώ σε κατακρίνω. ὕπαγε ἀπὸ τοῦ

νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον.
καὶ πάλιν κατακύψας
ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. οἱ δὲ
ἀκούσαντες
ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς ἀρξάμενοι
ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων.
καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ
γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ
Ἰησοῦς εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν;
οὐδείς σε κατέκρινεν; ἡ δὲ εἶπεν·
οὐδείς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ
ἐγώ σε κατακρίνω. πορεύου καὶ ἀπὸ
τοῦ
νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

Synopse der lateinischen Fassungen im Codex Bezae und in der Vetus Latina

d	altlateinischer Text
et abierunt unus quisque in domum	et abierunt singuli ad domos
suam. Iesus autem abiit in montem	suas. Iesus autem abiit in montem
olivarum. mane autem iterum	oliveti. delucolo autem reversus
venit in	est in
templum. et omnis populus	templo. et omnis plebs
veniebat ad	veniebat ad
eum. adducunt	eum. et sedens docebat eos. et
	adduxerunt
autem scribae et Pharisaei in	autem scribae et Pharisaei
peccato	mulierem
mulierem conpraehensam. et	in adulterio depraehensam. et cum
statuentes eam in medio dicunt	statuisse(n)t eam in medio dixerunt
illi	illi:
temptantes eum sacerdotes ut	
haberent	
accusare eum: „magister, haec mulier	„magister, haec mulier
conpraehensa est palam in adulterio.	depraehensa est sponte moecata.
Moyses autem in lege praecepit	in lege autem Moyses nobis
	mandavit
tales lapidare. tu autem nunc quid	huiusmodi lapidare. tu autem nunc
	quid
dicis?“	dicis?“ Hoc enim dicebant
	temptantes eum, ut haberent
	quomodo eum accusarent.
Iesus autem inclinatus digito suo	Iesus autem inclinato capite digito
scribebat in terram. cum autem	supra terram scribebat. cum ergo
inmanerent	perseverarent

interrogantes erexit se et dixit illis:
„quis est sine peccato vestrum prior super
mittat lapidem.“ et iterum inclinatus
digito suo scribebat in terram.
unusquisque
Iudaeorum exiebant incipientes
a presbyteris uti omnes exire.
et remansit
solus et mulier in medio cum esset.
erigens autem se Iesus dixit mulieri:
„ubi sunt? nemo te condemnavit?“
at dixit et
illa dixit illi: „nemo domine.“ at ille
dixit
„nec ego te condemno. vade et ex
hoc iam
noli peccare.“

interrogantes eum adlevabit caput et
dixit illis:
„si quis vestrum sine peccato est,
ipse prior super eam
illam iniciat lapidem.“ et iterum
inclinato
capite supra terram scribebat.
illi autem cum autem
audissent unus post unum exiebant
incipientes
a senioribus. et relictus est
Iesus solus et mulier in medio.
cum adlevasset autem caput Iesus
dixit ei:
„ubi sunt? nemo te iudicavit?“
illa: „nemo, domine.“ dixit autem
Iesus:
„nec ego te iudico. i et amplius
noli peccare.“

KAPITEL 7

„DAS HEBRÄEREVANGELIUM, DAS VON DEN MEISTEN DAS URSPRÜNGLICHE DES MATTHÄUS GENANNT WIRD" DAS PROBLEM DER „JUDENCHRISTLICHEN EVANGELIEN"

Albertus F.J. Klijn hat 1988 seine umfassende Übersicht über die „judenchristlichen Evangelien" mit einem Satz begonnen, der kaum angefochten weiterhin zu gelten scheint:[1]

> Es ist heute unbestritten, daß von kirchlichen Schriftstellern mittelbar oder unmittelbar drei verschiedene judenchristliche Evangelien angeführt worden sind, nämlich das Hebräerevangelium, das Nazoräerevangelium und das Ebionitenevangelium.

Dieser Konsens strukturiert die Darstellungen der „judenchristlichen Evangelien" in den neueren Werken zu den neutestamentlichen Apokryphen.[2] Zudem stimmen sie grundsätzlich überein in der Datierung aller drei Evangelien auf das 2. Jh., bei nur geringen Verschiebungen im Detail.

Eine Überprüfung scheint mir schon auf Grund der zwei im vorigen Kapitel untersuchten neuen Fragmente bei Didymus von

---

Neu erarbeitet zur Begründung der Darstellung dieses Komplexes in meiner Textausgabe: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben, übersetzt und eingeleitet in Zusammenarbeit mit Egbert Schlarb, MThSt 59, 2000, 32–55.

[1] Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium, in: ANRW II 25.5, 3997–4033, hier 3997f.

[2] Über die von Klijn 3998, A.1 seinerzeit genannte Literatur hinaus sind zu nennen: NTApo[5] 114–147 (P. Vielhauers Darstellung aus NTApo[3] nur wenig überarbeitet von G. Strecker); J.K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, 3–16; D.A. Bertrand, in: Écrits apocryphes chrétiens I, hg. von F. Bovon und P. Geoltrain, Paris 1997, 433–462; letztlich, trotz einiger Vorbehalte, auch H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 53–76, und J. Frey, „Et numquam laeti sitis . . ." Ein apokryphes Jesuswort und die Probleme des Hebräerevangeliums, in: Oleum laetitiae [FS B. Schwank], hg. von G. Brüske, A. Haendler-Kläsener, Münster 2003, 187–212, ein Vorgriff auf seine Neubearbeitung der „judenchristlichen Evangelien" in NTApo[7], deren Typoskript er mir freundlicherweise vorweg zur Verfügung gestellt hat.

Alexandrien erforderlich.[3] Darüberhinaus sind die Grundannahmen hinter diesem Ansatz komplexer, als das Zitat zu erkennen gibt.[4] Zugrunde liegt ein Oberbegriff „judenchristliche Evangelien", wie er seit dem 19. Jh. üblich geworden ist, dem damals aber auch das kanonische Matthäusevangelium zugerechnet wurde;[5] ihm fehlt inzwischen sein Pendant, nämlich die drei übrigen kanonischen Evangelien als die „heidenchristlichen Evangelien". Es bleibt daher unklar, welche inhaltlichen Assoziationen er aus sich selber heraussetzt. Ferner scheinen die Unterbegriffe Hebräer-, Nazoräer-, Ebionitenevangelium einander zwar gleichrangig gebildet zu sein, und alle drei entsprechen den in der deutschen Sprache nach dem Muster „Matthäusevangelium", „Markusevangelium" usw. üblichen Wiedergaben von εὐαγγέλιον κατά.[6] Das ist in den in Frage kommenden Quellen aber nur für das „Hebräerevangelium" zu belegen: εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους bzw. *evangelium secundum/iuxta Hebraeos*; bei den Bezeichnungen „Ebioniten-" und „Nazaräerevangelium" dagegen handelt es sich um moderne analog gebildete Titel, die so in den Texten nicht vorkommen; sie beeinflussen aber nun die Interpretation der gemeinten Sachverhalte nicht unerheblich, nicht zuletzt, wenn sie als drei scheinbar gleichrangige Kategorien verwendet werden.

Für das Evangelium der Ebioniten gibt es in den Quellen selber unterschiedliche Bezeichnungen, „Hebräerevangelium" bzw. „hebräisches Evangelium" und „Matthäusevangelium". Das Evangelium, das die Nazaräer benutzten, war ihrer eigenen Meinung nach das ursprüngliche Matthäusevangelium in hebräischer Sprache; erst im Mittelalter findet sich der Titel „Evangelium der Nazaräer". Daher reduziert

---

[3] Vgl. die immer wieder zitierte Bemerkung von M. Dibelius zu diesem Gebiet: „Aufklärung ist nicht von neuen Hypothesen, sondern nur von neuen Funden zu erwarten" (Geschichte der urchristlichen Literatur I, Berlin 1926, 55).

[4] Überraschenderweise verzichtet H. Koester in seinem für die Forschung insgesamt grundlegenden Buch „Ancient Christian Gospels", London/Philadelphia 1990, völlig auf eine Behandlung dieses Komplexes mit der wenig überzeugenden Begründung, diese Evangelien seien abhängig von den kanonisch gewordenen Evangelien: „For practical reasons I am excluding from this treatment some of the later gospels which show dependence upon the canonical gospel literature, including the Jewish-Christian Gospels . . ." (46, Anm. 1; vgl. xxxi)—das ist für das Hebräerevangelium schwerlich zu behaupten; vgl. aber seine knappe Behandlung in: Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, 641–643.

[5] Vgl. unten 266–270.

[6] Das ist anders im Englischen, wo es solche zusammengesetzten Namen nicht gibt, sondern nur „Gospel according to" oder „of", bzw. im Französischen „Évangile selon" oder „de", wie im Deutschen natürlich auch die Formen „Evangelium nach" bzw. „des" gebräuchlich sind.

sich die Zahl der von den alten Autoren angeführten Titel von „judenchristlichen Evangelien" auf zwei: neben dem Hebräerevangelium ein hebräisches Evangelium, verbunden möglicherweise mit dem Namen Matthäus.

Das Ziel der folgenden Untersuchung liegt nicht darin, die Quellenbefunde modernen Kategorien, die als gegeben vorausgesetzt werden, neu oder anders zuzuordnen; vielmehr soll herausgearbeitet werden, was sich in den alten Texten selber hinter den beiden Größen „Hebräerevangelium" und „hebräischer Matthäus" verbirgt. Damit verbunden ist die Frage, inwieweit die in diesem Zusammenhang genannten Ebionäer, Nazaräer und Hebräer historisch als bestimmte Gruppen aus der Geschichte der Alten Kirche verifiziert werden können.

Das Evangelium der Ebioniten

Am einfachsten liegen die Dinge beim „Ebioniten-" oder „Ebionäerevangelium". Unter diesem Namen werden Fragmente zusammengestellt, die Epiphanius von Salamis (geb. 310/20, gest. 403) aus einem Evangelium zitiert, das seiner Kenntnis nach bei den „Ebioniten" bzw. „Ebionäern" in Gebrauch war.[7] Er selber behauptet, sie hätten das Matthäusevangelium verwendet,[8] es aber εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους bzw. ἑβραϊκόν genannt, was insofern richtig sei, als Matthäus in der Tat sein Evangelium in hebräischer Sprache und mit hebräischen Buchstaben geschrieben habe (*haer.* 30,13,2). In dieser Weise verbindet er eine Angabe Eusebs (h.e. III 27,4), die Ebionäer hätten das Hebräerevangelium benutzt, einerseits mit der seit Irenäus (*haer.* I 26,2; III 11,7) begegnenden, bei ihnen sei allein das Matthäusevangelium in Gebrauch gewesen, und andererseits mit der Vorstellung, das Matthäusevangelium sei ursprünglich hebräisch verfaßt worden.[9] In der Sekundärliteratur findet sich außerdem gelegentlich eine Identifizierung als das u.a. von Origenes (*hom. in Lucam* I) erwähnte

---

[7] Vgl. dazu A.F.J. Klijn, G.J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian-Sects, NT.S 36, 1973, 19–43. Die griechische Wortbildung Ἐβιωναῖοι und die lateinische *Ebionitae* bzw. *Hebionitae* gehen zurück auf das hebräische Nomen אֶבְיוֹן (*ebjon*) = „arm", das seit Tertullian als Eigenname eines Gründers Ebion mißverstanden wurde.

[8] Vgl. dazu Klijn, Reinink (Anm. 7) 30f.

[9] Vgl. zu dieser in diesem Buch häufig angesprochenen Behauptung unten bei Anm. 70.

„Evangelium der Zwölf", da an einer Stelle von den zwölf Aposteln als „wir" die Rede ist (*haer.* 30,13,2).[10] Doch wird dort Matthäus noch einmal von Jesus einzeln angesprochen, so daß auch er als Autor gedacht sein kann.

Die Kombination der drei Fassungen der Himmelsstimme bei Jesu Taufe zeigt, daß es sich bei diesen Fragmenten um Stücke aus einem Evangelium handelt, das auf der Grundlage der drei synoptischen Evangelien geschrieben ist (*haer.* 30,13,7f):[11]

> Und es kam eine Stimme aus dem Himmel, die sprach: „Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen" (vgl. Mk 1,11). Und weiter: „Heute habe ich dich gezeugt" (vgl. Lk 3,22 D). . . . Und erneut kam eine Stimme aus dem Himmel zu ihm: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (vgl. Mt 3,17).

Abgefaßt war es von Anfang an in Griechisch, wie der nur in dieser Sprache verständliche Austausch von ἀκρίς gegen ἐγκρίς zeigt:

> Und seine Speise war wilder Honig, dessen Geschmack der von Manna ist, wie in Öl gebackener Kuchen (ἐγκρίς; Epiphanius, *haer.* 30,13,4f).

gegenüber:

> Und seine Nahrung waren Heuschrecken (ἀκρίδες) und wilder Honig (Mt 3,4; vgl. Mk 1,6).

Vegetarismus gilt als Merkmal der Ebionäer, und dementsprechend wird Johannes dem Täufer auch noch der geringste Anschein von Fleischgenuß abgesprochen. Aus der Ablehnung der Jungfrauengeburt hingegen erklärt sich das Fehlen der Geburtsgeschichten in ihrem Evangelium (*haer.* 30,14,3), und so passen diese Fragmente auch theologisch zu der dem Judenchristentum zuzurechnenden Gruppe der Ebionäer bzw. Ebioniten, deren Existenz seit dem 2. Jh. nachweisbar ist.

---

[10] Vgl. H. Waitz, NTApo^2 39 (freilich mit noch weiteren Fragmenten); A. de Santos Otero, Los Evangelios Apócrifos, Madrid ^{6}1986, 47f. Eher könnte dieser Titel zutreffen für das „unbekannte Berliner Evangelium" in koptischer Sprache PBerol 22220, das C.W. Hedrick und P.A. Mirecki veröffentlicht haben (Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, Santa Rosa/CA 1999): „Thus in reference to a functional title, and in relation to genre and authority (name), this text might originally have been promoted as the Gospel of the Apostles, or the Apocalypse of the Apostles." (106)

[11] Vgl. dazu vor allem D.A. Bertrand, L'Évangile des Ebionites: Une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron, NTS 26 (1980) 548–563; die Kritik daran und die neue These von J.R. Edwards (The *Gospel of the Ebionites* and the Gospel of Luke, NTS 48 [2002] 568–586) fallen m.E. nur hinter das Erreichte zurück.

Daher kann auch ihr Evangelium, obwohl es vor Epiphanius im 4. Jh. nicht bezeugt ist, in das 2. Jh. datiert werden, zumeist in dessen erste Hälfte; ganz sicher ist das freilich nicht. Es paßt jedoch in die Reihe der Versuche dieser Zeit, schriftlich vorgegebene Jesusüberlieferung in einer einzigen Fassung, einer „Evangelienharmonie", neu darzustellen.[12] Am bekanntesten davon ist Tatians Diatessaron, das im syrischen Bereich über Jahrhunderte das eine Evangelium war; von ähnlichen Werken des Theophilus (169 Bischof) von Antiochien[13] oder des Ammonius[14] wissen wir hingegen kaum etwas.[15] Ein Sonderproblem ergibt sich daraus, daß Epiphanius den Beginn dieses Evangeliums zweimal zitiert,[16] und zwar in leicht variierter Form. Fraglich ist also, inwieweit man von einem festen Text sprechen kann, aber das gilt ähnlich auch für andere antike Schriften, die kanonisch gewordenen Evangelien nicht ausgenommen, deren Textüberlieferung vergleichbare Spannbreiten aufweisen kann.

Das Hebräerevangelium

Dem eigentlichen Hebräerevangelium sind zunächst die sonstigen Stücke zuzurechnen, die in der griechischsprachigen Überlieferung, bei Clemens von Alexandrien, Origenes und Didymus von Alexandrien, auf das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους zurückgeführt sind. Zusätzliche Hinweise gibt es bei Euseb von Cäsarea, während ein angebliches Fragment bei Cyrill von Jerusalem auszuscheiden ist.[17]

Bei Clemens von Alexandrien (geb. 140/150, gest. um 220) findet sich ein Herrenwort über die Erlösung durch ständiges Suchen, das zur erhofften Ruhe führt:[18]

> Wie auch im Hebräerevangelium geschrieben steht:
> „Wer zu staunen begann, wird herrschen,
> und wer die Herrschaft angetreten hat, wird Ruhe finden."

---

[12] Vgl. oben 31.

[13] Vgl. Hieronymus, *ep.* CXXI 6.

[14] Vgl. Euseb, *ep.* ad Carpianum, abgedruckt in den Einleitungen der Nestle-Ausgaben, z.B. 27.Auflage 84*f.

[15] Eine vergleichbare Arbeitsweise verfolgt nach dem Vorwort Lk 1,1–4 aber schon der Verfasser des Lukasevangeliums und, in der Logik der Zwei-Quellen-Theorie, auch der des Matthäusevangeliums.

[16] *Haer.* 30,13,6 und 14,3.

[17] Die umfangreichste Darstellung und Kommentierung aller in Frage kommenden Texte bietet A.F.J. Klijn, Jewish-Christian Gospel Tradition, SVigChr 17, 1992; vgl. auch die Wiedergabe der Texte in meiner eingangs genannten Ausgabe 40–55.

[18] Strom. II 45,5.

Einen ähnlichen Spruch gibt er an anderer Stelle ohne Quellenangabe wieder:[19]

> Nicht aufhören soll wer sucht, bis er findet,
> wer aber fand, wird verwirrt sein,
> wer aber verwirrt worden ist, wird herrschen,
> wer die Herrschaft angetreten hat, wird Ruhe finden.

Diese zweite Fassung steht jedoch dem Logion 2 des Thomasevangeliums bzw. dessen griechischer Form in POxy 654,6–9[20] näher und ist deshalb nicht unmittelbar dem Hebräerevangelium zuzurechnen. Mehrfache Überlieferung ein und desselben Wortes in verschiedenen Evangelien ist nicht ungewöhnlich.

Origenes (geb. um 185, gest. ca. 253) zitiert aus dem Hebräerevangelium an zwei Stellen wörtlich fast identisch einen von Jesus selbst geschilderten Vorgang:[21]

> Wenn aber jemand das Hebräerevangelium akzeptiert—dort sagt der Erlöser selbst: „Neulich nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, (an einem meiner Haare) und trug mich fort auf den großen Berg Tabor"—muß er sich fragen, wie der durch den Logos gewordene heilige Geist „Mutter" Christi sein kann.

Dasselbe bietet in lateinischer Übersetzung Hieronymus an drei Stellen.[22] Gemeint sein mag die Versuchung oder die Verklärung Jesu,[23] vielleicht hatte das Hebräerevangelium aber auch eine ganz andere Geschichte. Die Logik des Einwands beruht darauf, daß das griechische Wort für „Geist" ein Neutrum ist, πνεῦμα, kein Femininum. Was im Hebräerevangelium anklingt, ist die aus der Weisheitstheologie bekannte (vgl. Weish 7,7) und auch in frühchristlicher Theologie wirksame Verbindung von πνεῦμα und σοφία. Origenes dagegen geht von einer entwickelteren Trinitätslehre aus.

Ein wenig überraschend verweist noch im 4. Jh. Didymus von Alexandrien (geb. 310 oder 313, gest. 398) auf das Hebräerevangelium.

---

[19] Strom. V 96,3.

[20] Nicht soll wer sucht, mit dem Suchen aufhören, bis er findet,
und wenn er gefunden hat, wird er verwirrt sein,
und wenn er verwirrt ist, wird er herrschen,
und wenn er die Herrschaft angetreten hat, wird er Ruhe finden. Vgl. dazu oben 152.

[21] *Comm. in* Joh. II,12; vgl. *hom. in* Jer. XV,4; der in Klammern gesetzte Teil steht nur an der ersten Stelle..

[22] Wörtlich übereinstimmend: *in* Micha 7,6, *in* Jes. 40,9–11, *in* Ez. 16,13.

[23] Bei Origenes, *selecta in* Pss (PG XII 1548D) ist Tabor der Berg der Verklärung.

Er verwendet es sogar zur Behebung eines scheinbaren Widerspruchs zwischen dem Matthäus- und dem Lukasevangelium, den inzwischen als kanonisch geltenden Evangelien, und er setzt offenbar voraus, daß man es zu seiner Zeit in Alexandrien noch einsehen konnte:

> Und es gibt viele derartige Namensgleichheiten. Den Matthäus scheint sie (d.h. die Schrift) im Lukas(evangelium) Levi zu nennen. Das ist aber nicht der, vielmehr sind der anstelle des Judas eingesetzte Matthias und Levi einer unter zwei Namen. Im Hebräerevangelium zeigt sich dies.[24]

Leider referiert Didymus nur und zitiert nicht einen Text; vermutlich gab es im Hebräerevangelium aber eine der Berufung des Levi/Matthäus (Mt 9,9–13/Mk 2,13–17/Lk 5,27–32) entsprechende Geschichte mit Matthias als Hauptperson, dem für Judas Ischariot in den Zwölferkreis nachgewählten Jünger (Apg 1,23–26). Die ist weder in POxy 1224 fr. II v 2[25] noch in der Szene mit einem Zöllner möglicherweise namens Matthias bei Clemens von Alexandrien[26] erhalten. Daher läßt sich leider nicht mehr genauer feststellen, welcher Art die von Didymus aus dem Hebräerevangelium herangezogene Geschichte war.

Bei Euseb von Cäsarea (geb. vor 264/65, gest. 339 oder 340) finden sich zwei Hinweise auf das Hebräerevangelium.[27] Zum einen erwähnt er, daß Hegesipp in seinen (ca. 180 verfaßten) „Hypomnemata" u.a. auch das Hebräerevangelium benutzt habe:[28]

> Aus dem Hebräerevangelium und aus dem syrischen und besonders aus der hebräischen Sprache gibt er etwas wieder (ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν), wodurch er anzeigt, daß er selbst von den Hebräern zum Glauben gekommen ist; auch anderes wie etwa aus der ungeschriebenen jüdischen Überlieferung erwähnt er.

Offensichtlich unterscheidet Euseb hier zwischen dem Hebräerevangelium und einem „syrischen" Evangelium und außerdem noch

---

[24] Didymus, PsT III 184,9f, ed. M. Gronewald, PTA 8, 1969, 198f; vgl. 183–191.
[25] Vgl. Fragmente (Anm. 17) 174f; vgl. auch oben 186f.
[26] Clemens Alexandrinus, strom. IV 35,2; vgl. Fragmente (Anm. 17) 140f.
[27] Die beiden Stellen in der „Theophanie", an denen Euseb sich auf ein „Evangelium mit hebräischen Buchstaben" bzw. ein „Evangelium in hebräischer Sprache" beruft (vgl. Klijn [Anm. 17] 60–65), sind nicht einfach auf das Hebräerevangelium zu beziehen.
[28] H.e. IV 22,8.

(christlicher?) Überlieferung in hebräischer oder aramäischer Sprache. Leider nennt er für keinen dieser Bereiche irgendwelche Inhalte.

Zum anderen schreibt er über Papias von Hierapolis (h.e. III 39,17), daß in dessen (ca. 110?, 130/40? geschriebenem) fünfbändigem Werk[29] „eine Geschichte von einer Frau" zu finden sei, „die wegen vieler Sünden vor dem Herrn verleumdet worden war", die das Hebräerevangelium enthalte. Offenbar setzt er eher die Kenntnis des Hebräerevangeliums als die von Papias' Werk voraus. Gemeint sein kann nicht die im Johannesevangelium sekundäre Perikope 7,53–8,11 von der Ehebrecherin, da sie in der griechischen Textüberlieferung zur Zeit Eusebs und noch lange darüber hinaus unbekannt war. In der lateinischen Bibel dagegen gehört sie von Anfang an zum festen Bestand, und nicht zufällig ist der älteste griechische Beleg der doppelsprachige Codex Bezae (D 05, 5. Jh.), denn in einer solchen Ausgabe durfte die griechische Spalte nicht leer bleiben.

Nun findet sich aber bei Didymus von Alexandrien eine Geschichte, auf die Eusebs Angabe in etwa zutreffen kann:[30]

> Wir berichten nun in gewissen Evangelien:
>
> Eine Frau wurde, heißt es, von den Juden verurteilt aufgrund einer Sünde und, um gesteinigt zu werden, an den Ort getrieben, wo das zu geschehen pflegte. Als der Erlöser, heißt es, sie erblickte und sah, daß sie bereit waren, sie zu steinigen, sagte er zu denen, die sie mit Steinen bewerfen wollten: „Wer nicht gesündigt hat, hebe einen Stein auf und werfe ihn. Wenn jemand seiner selbst gewiß ist, nicht gesündigt zu haben, nehme er einen Stein und treffe sie." Und niemand wagte es.
>
> Indem sie sich selbst überprüften und erkannten, daß auch sie verantwortlich wären für einiges, wagten sie nicht, jene zu bewerfen.

Bei aller Verwandtschaft mit Joh 7,53–8,11 sind die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen beiden Texten erstaunlich gering. Der abschließende zweite Gesprächsgang fehlt ganz, die Pointe liegt allein in dem Wort vom Steinewerfen. Leider sagt Didymus nicht, woher er die Geschichte hat, sondern gibt nur einen allgemeinen Hinweis auf „gewisse Evangelien" (ἔν τισιν εὐαγγελίοις), und auch der Singular ἐπὶ ἁμαρτίᾳ paßt nicht ganz zu dem Plural bei Euseb. Dennoch hat

---

[29] Vgl. dazu U.H.J. Körtner, Papias von Hierapolis, FRLANT 133, 1983.

[30] Didymus, EcclT IV 223,6–11, ed. B. Krebber, PTA 16, 1972, 88f; vgl. oben 191–215.

die Zuweisung zum Hebräerevangelium große Wahrscheinlichkeit für sich,[31] zumal Didymus sich an anderer Stelle nachweisbar auf das Hebräerevangelium beruft.[32]

In der deutschen Forschung hat schließlich ein Stück aus der koptischen Überlieferung der Werke des Cyrill von Jerusalem (geb. ca. 313, gest. 386/87) eine große Rolle gespielt, das, seit H. Waitz es 1924 erstmals eingeführt hat,[33] fest im folgenden Umfang und deutschen Wortlaut zitiert erscheint:[34]

> Es ist im Hebräerevangelium geschrieben:
>
> Als Christus auf die Erde zu den Menschen kommen wollte, erwählte der Vatergott eine gewaltige Kraft im Himmel, die Michael hieß, und vertraute Christus ihrer Fürsorge an. Und die Kraft kam in die Welt, und sie wurde Maria genannt, und Christus war sieben Monate in ihrem Leibe.

Der Zusammenhang ist eine Predigt Cyrills über die Gottesmutter Maria, in die (p. 10b–13b) ein Bericht über ein Verhör eingelegt ist, das der Bischof, von dem hier auffälligerweise in der dritten Person geredet wird, mit einem Mönch angestellt hat. Was in dem kurzen

---

[31] Vgl. demgegenüber die komplizierte Theorie zur Überlieferungsgeschichte bei B.D. Ehrman, Jesus and the Adulteress, NTS 34 (1988) 24–44; A.F.J. Klijn zitiert den Didymus-Text in seinem Artikel zu den judenchristlichen Evangelien (Anm. 1), nimmt ihn aber nicht auf in die Reihe der Fragmente des Hebräerevangeliums (4005f.4030); auch in seinem späteren Band (s.o. Anm. 17) erörtert er diese Stelle erst in einem Anhang (116–119), mit dem Ergebnis: „Thus although we cannot reach a definite conclusion, there are reasons to assume that this story was present in some Jewish-Christian Gospel or other, maybe the Gospel of the Hebrews. It is, however, impossible to decide which Gospel version it was." (119)

[32] Zu erwägen bleibt, ob damit nicht auch ein weiteres Fragment der Papias-Überlieferung gewonnen ist, was U.H.J. Körtner in seiner Ausgabe freilich verwirft: U.H.J. Körtner, M. Leutzsch, Papiasfragmente. Hirt des Hermas, SUC 3, 1998, 13f. XY Sünderin.

[33] NTApo^2 17 und 54 unter Verweis auf den Aufsatz von V. Burch (s.u. Anm. 34) mit der dort zu findenden knappen Angabe über die Ausgabe des Textes von Budge (s. Anm. 35).

[34] Wiedergabe des Textes z.B. bei E. Klostermann, Apocrypha II, KlT 8, ^{3}1929, 5; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934), BHTh 10, ^{2}1964, 57; P. Vielhauer, NTApo^3 I 107 = NTApo^5 I 146; Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kommentiert von K. Berger und C. Nord, 1999, 979. Der Umfang entspricht dem, was V. Burch in englischer Übersetzung zitiert hatte: The Gospel According to the Hebrews: Some new matter chiefly from Coptic sources, JThS 21 (1920) 310–315, hier 311; vgl. zum folgenden die eingehende Kritik bei R. van den Broek, Der Bericht des koptischen Kyrillos von Jerusalem über das Hebräerevangelium (1990), in: ders., Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity, NHMS 39, 1996, 142–156.

Abschnitt wie ein Zitat aus dem Hebräerevangelium wirken mag, erweist sich in der Fortsetzung jedoch als Teil einer summarischen Zusammenfassung des gesamten Heilsgeschehens:[35]

> Danach gebar sie ihn, (und) er wuchs im Alter. Er wählte Apostel, (und) überall (erzählten sie von ihm). Er erfüllte die festgesetzte Zeit, die für ihn festgesetzt worden war. Die Juden wurden gegen ihn eifersüchtig (und) fingen an, ihn zu hassen, weil er die Lebensweise ihres Gesetzes änderte. Und sie erhoben sich gegen ihn, nahmen ihn (und) übergaben ihn dem Statthalter. Er gab ihn ihnen, auf daß sie ihn kreuzigten. Nachdem er ihn ans Kreuz erhoben hatte, hat der Vater ihn zu sich geführt.

Der Verweis auf das Hebräerevangelium leitet also nicht ein spezielles Zitat ein, sondern ist pauschal zu verstehen; er dient der Legitimierung einer Christologie, für die der Mönch sich kaum auf die kanonisch gewordenen Evangelien hätte berufen können. Im Fortgang des Verhörs bestreitet Cyrill die Gleichrangigkeit des Hebräerevangeliums und verbrennt am Ende alle Bücher, die der Mönch mitgebracht hatte.

Der Text ist schon wegen der anachronistischen Erwähnung (p. 13b) des „Ancoratus" des Epiphanius von Salamis als sekundär zu betrachten, denn dieses Werk wurde erst 374 verfaßt, während Cyrill seine Reden schon um 350 gehalten hatte. Allenfalls belegt der Text das Vorurteil, daß ein häretischer Mönch sich natürlicherweise auf ein falsches Evangelium berufen wird; unter der Voraussetzung eines normativen Kanons ist das Hebräerevangelium aber nicht mehr beweiskräftig. Das schien bei Didymus noch denkbar und erklärt wohl auch, warum die Ebionäer ihrem Evangelium den Titel εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους gaben. Für die Rekonstruktion des Hebräerevangelium selber aber gibt der Text aus Pseudo-Cyrill nichts her.

Insgesamt zeigen diese wenigen Belege nicht viel mehr, als daß seit dem 2. Jh. ein εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους in griechischer Sprache nachweisbar ist. Der Titel entspricht den bekannten Bildungen mit

---

[35] Koptischer Text: E.A.W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts, London 1915, 59f.; deutsche Übersetzung nach: A.F.J. Klijn (Anm. 1) 4024f. Die Ausgabe des koptischen Textes ist in Deutschland schwer zu bekommen, vermutlich weil sie während des Ersten Weltkriegs in England erschienen ist und deshalb seinerzeit in Deutschland von den Bibliotheken nicht angeschafft werden konnte. Nicht zur Kenntnis genommen worden ist in Deutschland die rasche Kritik des Artikels von Burch durch M.R. James: Notes on Mr. Burch's Article „The Gospel according to the Hebrews", JThS 22 (1921) 160f; vgl. dagegen de Santos Otero (Anm. 10) 45; Klijn (Anm. 1) 4024f.

εὐαγγέλιον κατά bei kanonisch wie bei apokryph gewordenen Evangelien, nur daß hier nicht ein Personenname, sondern der unbestimmte Plural Ἑβραῖοι im Akkusativ angeschlossen ist.[36] Damit sind generell Juden im Unterschied zu Griechen gemeint wie neutestamentlich in der Gegenüberstellung von Ἑβραῖοι und Ἑλληνισταί in Apg 6,1, ohne daß eine Differenz in der Sprache impliziert sein muß.[37] Ebensowenig weist die Adresse des in griechischer Sprache geschriebenen Hebräerbriefes πρὸς Ἑβραίους[38] auf Übersetzung, wenngleich schon Clemens von Alexandrien dies behauptet hat.[39] Bei ihm zeigt sich im übrigen, daß im 2. Jh. in Alexandrien sowohl ein Evangelium als auch ein Brief mit den Ἑβραῖοι verbunden war. Der Brief wurde auf die Dauer unter der Annahme, er sei von Paulus geschrieben, in den Kanon aufgenommen. Dem Evangelium ist diese Ehre nirgends zuteil geworden, doch zählte es für Euseb auch nicht unter die zu verwerfenden Schriften, sondern galt als das Evangelium, das diejenigen gerne benutzten, die als Hebräer Christus angenommen hatten.[40]

Hieronymus

Daß sich auch im lateinischen Sprachbereich eine Überlieferung des Hebräerevangeliums aufzeigen läßt, ist keineswegs selbstverständlich, denn für andere apokryph gewordene Evangelien fehlt entsprechendes.[41] Das Hebräerevangelium jedoch ist nie ausdrücklich als häretisch verworfen worden, weder auf griechischer noch auf lateinischer

---

[36] Vergleichbar ist dem das εὐαγγέλιον καθ' Αἰγυπτίους bei Clemens von Alexandrien, strom. III 63,1.

[37] So Ἑβραϊστί Joh 5,2; 19,13.17; 20,16; Apk 9,11; 16,16 gegenüber Griechisch (vgl. Apk 9,11 ἐν τῇ Ἑλληνικῇ) als der Sprache des Kontextes; Joh 19,20 neben Ῥωμαϊστί und Ἑλληνιστί; vgl. M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten", die „Sieben" und Stephanus, ZThK 72 (1975) 151–206, bes. 169–172.

[38] Vgl. dazu E. Gräßer, An die Hebräer I, EKK 17/1, 1990, 41–45; H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer, KEK 13[15], 1991, 67–69; als Überschrift bereits im p^{46}— die Angabe in Nestle-Aland[27] 587 (- = abest) bezieht sich allein auf die *subscriptio*, während zur *inscriptio* eine solche Angabe fehlt; vgl. die Abbildung der entsprechenden Seite des p^{46} im Internet: www.lib.umich.edu/pap/exhibits/papyri_james/05_02jpg..

[39] Zitiert bei Euseb, h.e. VI 14,2: Paulus habe den Hebräerbrief in hebräischer Sprache geschrieben, Lukas ihn ins Griechische übersetzt.

[40] H.e. III 25,5: ἤδη δ ἐν τούτοις (scil. ἐν τοῖς νόθοις) τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν. Es handelt sich also nicht um eine bestimmte judenchristliche Gruppe der „Hebräer" vergleichbar den Ebionäern und Nazaräern; so neuerdings G. Dorival, Un groupe judéo-chrétien méconnu: les Hébreux, Apocrypha 11 (2000) 7–36.

[41] Vgl. die Übersicht bei P.L. Schmidt, K. Zelzer, Apokryphen des Neuen

Seite, und vor allem hat es in Hieronymus (geb. um 347, gest. 419), dem Vermittler griechischer Überlieferungen in den lateinischen Westen, einen großen Fürsprecher gefunden. Seine Hinweise suggerieren nach wie vor ein Bild, das in reflektierter Form auch die Forschung an den „judenchristlichen Evangelien" bestimmt, denn auf ihnen beruht die Unterscheidung zwischen einem Hebräer- und einem Nazaräerevangelium, und an dem Umgang mit seinen Äußerungen scheiden sich die Gesamtbilder.

Die Zahl seiner ausdrücklichen Verweise auf das *evangelium secundum/iuxta Hebraeos*—nur darum soll es zunächst gehen—ist dabei gar nicht einmal groß.[42] Er konnte, wie bereits erwähnt, dafür auch auf Zitate bei Origenes zurückgreifen.[43] Besonderes Gewicht bekommen in diesem Zusammenhang aber die neuen Texte bei Didymus,[44] denn sie zeigen, daß das Hebräerevangelium in Alexandrien noch im Gebrauch war, als Hieronymus 385/86 während eines Besuches dort auch Didymus gehört hat.

Erst danach nämlich, mit dem Jahr 391, setzen die Hinweise auf das Hebräerevangelium bei Hieronymus ein, und zwar zuerst mit jenem aus Origenes bekannten Wort über den Heiligen Geist als Mutter, das er später noch zwei weitere Male zitiert hat.[45] Im folgenden Jahr 392 beruft er sich für eine Notiz über den Herrenbruder Jakobus auf das Hebräerevangelium:[46]

> Und auch das Evangelium, das Hebräer(evangelium) genannt wird und das von mir neulich in die griechische und die lateinische Sprache übersetzt worden ist, das auch der „Stählerne"[47] häufig benutzt, berichtet nach der Auferstehung des Erlösers:
>
> Als aber der Herr das Leintuch dem Knecht des Priesters gegeben hatte, ging er zu Jakobus und erschien ihm. Jakobus hatte nämlich

---

Testaments, § 470.1–6, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike IV, hg. von K. Sallmann, München 1997, 378–391. Das hat sicher auch mit den generellen Überlieferungsbedingungen der antiken Literatur zu tun. Es gibt z.B. ja kaum Papyri außerhalb Ägyptens.

[42] Vgl. die Übersicht bei Klijn (Anm. 1) 4009.

[43] S.o. bei Anm. 22 das Zitat über den Heiligen Geist; an anderer Stelle sagt er von Origenes, daß er das Hebräerevangelium häufig benutzt habe: . . . *et evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos, . . . quo et Adamantius* (i.e. Origenes) *saepe utitur* (*vir. inl.* 2).

[44] S.o. bei Anm. 24 das Zitat über Matthias/Levi.

[45] Vgl. oben bei Anm. 22.

[46] *Vir. inl.* 2 nach dem in Anm. 43 zitierten Hinweis auf das Hebräerevangelium.

[47] S.o. Anm. 43.

> geschworen, er würde nicht mehr essen von jener Stunde an, in der er den Kelch des Herrn getrunken hatte, bis er ihn auferstehen sehen würde von den Schlafenden.
>
> Und wiederum sagt der Herr etwas später: „Bringt einen Tisch und Brot!"
>
> Und sogleich wird hinzugefügt: Er nahm das Brot und dankte und brach es und gab es Jakobus dem Gerechten und sagte zu ihm: „Mein Bruder, iß dein Brot, denn der Menschensohn ist auferstanden von den Schlafenden."

Im Hebräerevangelium wurde demnach die in 1 Kor 15,7 erwähnte, in den kanonisch gewordenen Evangelien jedoch fehlende Erscheinung des Auferstandenen vor seinem Bruder Jakobus erzählt, dem späteren Leiter der Jerusalemer Gemeinde. Vorausgesetzt ist eine Schilderung der Auferstehung, in der Jesus selbst sein Leichentuch[48] dem Knecht des Hohenpriesters übergibt; und der Rückbezug auf das Abschiedsmahl Jesu zeigt, daß das Hebräerevangelium eine Geschichte auch davon enthalten haben muß. Daß das Hebräerevangelium in einer anderen Sprache als Griechisch vorgelegen habe, ist neu gegenüber den bisherigen Stellen.[49] Sonst behauptet Hieronymus das nur in der Einführung zu der Schilderung Jesu, wie der Heilige Geist ihn bei den Haaren genommen habe:[50]

> ... das Evangelium, das als „Hebräer(evangelium)" herausgegeben wir neulich übersetzt haben.

Im Matthäus-Kommentar aus dem Jahre 398 findet sich eine Erklärung zur vierten Bitte des Vaterunsers:[51]

> In dem Evangelium, das Hebräer(evangelium) genannt wird, habe ich anstelle von „übernatürliches" Brot *maar* gefunden, was „morgig" heißt.

Das fragliche lateinische Wort *supersubstantialis*[52] erklärt Hieronymus also durch das hebräische bzw. aramäische מחר. Auch das erweckt

---

[48] *Dominus autem cum dedissit sindonem;* vgl. Mt 27,59/Mk 15,46/Lk 23,53/EvPetr VI 24.

[49] Didymus z.B. (s.o. bei Anm. 24) kann im Unterschied zu Origenes kein Hebräisch.

[50] *In* Micha 7,5: *Evangelio quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus.*

[51] *In* Mt 6,11: *In evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro ‚supersubstantiali' pane maar repperi, quod dicitur crastinum*; vgl. dazu auch J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 193f.

[52] So gibt die Vulgata das griechische Wort ἐπιούσιος in Mt 6,11 wieder; offenbar entspricht *super* ἐπί und οὐσία *substantia*; in Lk 11,3 steht hingegen *cotidianus.*

den Anschein, das Hebräerevangelium habe in einer dieser Sprachen vorgelegen. Doch hat Hieronymus denselben Sachverhalt an anderer Stelle auf das „hebräische Matthäusevangelium" zurückgeführt,[53] so daß dieser Beleg möglicherweise nicht dem Hebräerevangelium zuzurechnen ist.

Ebenfalls im Matthäus-Kommentar gibt er eine Erklärung des Namens dessen, der an Jesu Stelle freigelassen wurde, Barabbas:[54]

> Jener (scil. Barabbas) wird im Hebräerevangelium „Sohn ihres Lehrers" übersetzt.

Derartige Deutungen fremdsprachiger Namen sind vertraut aus den kanonisch gewordenen Evangelien. Der Wortteil „Bar" ist wie in Mk 10,46 oder Apg 4,36 als aramäisch „Sohn" interpretiert, der Rest, unter Verdoppelung des Buchstabens *r*, als *rabban* „unser Lehrer".[55] Kurz darauf greift Hieronymus vermutlich noch einmal auf das Hebräerevangelium zurück:[56]

> In dem Evangelium, das wir häufig erwähnen, lesen wir, daß der riesig große Türsturz des Tempels gebrochen und zerstört worden sei.

Nicht nur zerreißt hier der Vorhang des Tempels wie in Mk 15,38/Mt 27,51/EvPetr V 20, sondern in Erfüllung von Jes 6,4[57] bricht der ganze Türsturz ein. Auch dieser Text spricht dafür, daß das Hebräerevangelium eine umfangreiche Passionsgeschichte enthalten hat.

Ein Jahrzehnt später wiederholt Hieronymus ein weiteres Mal jene Schilderung, wie der Heilige Geist Jesus bei den Haaren nahm,[58] und er verweist auf ein Herrenwort vergleichbar Mt 12,3f/Mk 3,29f/Lk 12,10:[59]

---

[53] *Tract. de* Ps. CXXXV: *In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie, hoc est panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie.*

[54] *In* Mt. 27,16: *Iste in evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos filius magistri eorum interpretatur.*

[55] Vgl. Joh 1,38 in der Vulgata: *rabbi quod dicitur intepretatum magister*; vgl. Origenes, *Scholia* in Mt (PG XVII 308A). Streng genommen setzt die Übersetzung mit „unser Lehrer" einen griechischen Akkusativ voraus und, daß die Juden selber reden, also etwa die Situation von Mt 27,21, nicht 27,16.

[56] *In* Mt 27,51: *In evangelio cuius saepe facimus mentionem superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.* Als weitere Information referiert Hieronymus eine Angabe aus Josephus, bell. iud. VI 299: *Josephus quoque refert virtutes angelicas praesides quondam templi tunc pariter conclamasse: ‚Transeamus ex his sedibus'.*

[57] Vgl. A.F.J. Klijn, Jérome, Isaie 6 et l'Évangile de Nazoréens, VigChr 40 (1986) 245–250.

[58] *In* Ez. 16,13, s.o. bei Anm. 22.

[59] *In* Ez. 18,5–9: *Et in evangelio quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consuerunt, inter maxima ponitur crimina:qui fratris sui spiritum contristaverit.*

> Und in dem Hebräerevangelium, das die Nazaräer zu lesen pflegen, wird unter die größten Sünden gerechnet „wer den Geist seines Bruders betrübt hat".

Am Ende steht schließlich im Jahre 415 ein längerer Verweis auf zwei Szenen:[60]

> Im Hebräerevangelium, das in einer chaldäischen, und zwar in syrischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist, das bis heute die Nazarener benutzen, dem Apostel(evangelium) oder, wie die meisten meinen, dem Matthäus(evangelium), das auch in der Bibliothek von Cäsarea vorhanden ist, berichtet die Geschichte:
>
> Siehe, die Mutter des Herrn und seine Brüder sagten zu ihm: „Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden; laßt uns gehen und von ihm getauft werden." Er aber sagte zu ihnen: „Was habe ich gesündigt, daß ich gehe und von ihm getauft werde? Es sei denn, das selbst, was ich gesagt habe, ist (Sünde in?) Unwissenheit."
>
> Und in demselben Buch sagt er: „Wenn dein Bruder mit einem Wort gesündigt und dir Genugtuung geleistet hat, nimm ihn siebenmal an einem Tag auf." Simon, sein Jünger, sagte zu ihm: „Siebenmal an einem Tag?" Der Herr antwortete und sagte zu ihm: „Wiederum sage ich dir: bis zu siebzigmal siebenmal. Denn auch bei den Propheten ist, nachdem sie mit dem heiligen Geist gesalbt waren, (das Wort) Sünde[61] gefunden worden."

Im kanonischen Matthäusevangelium verneint Johannes der Täufer, daß Jesus sich von ihm taufen lassen müsse (Mt 3,14). Hier dagegen sagt Jesus selbst, daß er an sich sündlos ist. Der schwierige Nachsatz scheint eine Begründung zu sein, warum er sich dann doch wegen möglicher unwissentlicher Sünden der Taufe unterzogen hat. Die zweite Geschichte unterstreicht, Mt 18,21f vergleichbar, die unbegrenzte Vergebungsbereitschaft, jedoch unter der Voraussetzung geschehener Sühne.

---

[60] *Adv. Pelag.* III 2: *In evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: Ecce, mater Domini et fratres eius dicebant ei: Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est. Et in eodem volumine: Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo, et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus eius: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.*

[61] *Sermo peccati*, vielleicht vergleichbar λόγος πορνείας in Mt 5,32 nach Dtn 24,1.

Genauerer Betrachtung bedarf die ausführliche Einleitung, in der bereits bekannte Elemente wieder begegnen, freilich in bisher ungekannter Häufung. Offenbar will Hieronymus dem Hebräerevangelium durch Anspielungen auf die Tradition besondere Autorität verleihen. „Syrisch" war zuvor nur im Zusammenhang mit Hegesipp begegnet. Der hatte, so las man bei Euseb, das Hebräerevangelium *und* ein „syrisches Evangelium" benutzt;[62] man konnte diese Angabe aber auch, wie es Rufin in seiner Übersetzung tat,[63] zu der doppelten Bestimmung eines einzigen „Hebräer- und Syrerevangeliums" zusammenziehen. Wenn Hieronymus zusätzlich zu wissen gibt, daß Syrisch eine „chaldäische", also fern im Osten gesprochene—sozusagen „uralte"—Sprache ist, unterstreicht er seine Kompetenz. Geschrieben sei dieses syrische Hebräerevangelium jedoch mit hebräischen Buchstaben. Hier kommt das dritte Element von Eusebs Notiz über Hegesipp zum Tragen, das Hebräische, dort jedoch auf die Sprache, nicht allein auf die Buchstaben bezogen.[64]

Ausgezeichnet wird das Hebräerevangelium darüberhinaus dadurch, daß es noch „heute" bei den Nazarenern in Gebrauch sei. Dieser Name,[65] auch „Nazaräer" oder „Nazoräer" je nach Autor oder Handschrift,[66] ist bereits im Neuen Testament zu finden als eine in der Apostelgeschichte von Paulus akzeptierte Bezeichnung für die Christen: αἵρεσις Ναζωραίων (Apg 24,5.14), in der Vulgata *secta Nazarenorum*.[67] Wenn Hieronymus „bis heute" schreibt, impliziert das „seit damals",

---

[62] S.o. bei Anm. 28. Dieses Stichwort führt zu Euseb, mag auch nach heutigem Wissen „syrisch" vielleicht „aramäisch" meinen können, im Sinne der Quelle ist dies aber wohl eher mit „chaldäisch" angezeigt.

[63] In der Übersetzung von Euseb, h.e. IV 22, 8 (s.o. bei Anm. 28): *disseruit autem et de evangelio secundum Hebraeos et Syros et quaedam etiam de lingua Hebraica disputavit et Iudaicarum traditionum meminit, per quae indicat se ex Hebraeis ad fidem Christi venisse* (ed. T. Mommsen, GCS IX,1, 1903, 373).

[64] Vgl. aber die eine Stelle aus Eusebs „Theophanie" (s.o. Anm. 27); laut Epiphanius (*haer.* 30,13,2f) hatten die Ebioniten ihr Hebräerevangelium auch εὐαγγέλιον ἑβραϊκόν genannt.

[65] Vgl. dazu die detaillierte sprachgeschichtliche Studie von S.C. Mimouni, Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique, RB 105 (1998) 208–262; behandelt werden neben den patristischen Texten jüdische, gnostische, manichäische, islamische. Kaum über eine Wiedergabe der Quellen kommt hinaus die einzige monographische Studie zu den Nazaräern von R.A. Pritz, Nazarene Jewish Christianity, StPB 37, 1988.

[66] Vgl. die unterschiedlichen Schreibungen von Ναζωραῖος und Ναζαρηνός in den griechischen Handschriften; in den Ausgaben der Hieronymus-Werke wechseln *Nazaraei* und *Nazareni*.

[67] Vgl. Epiphanius, *haer.* 29 1,3: πάντες δὲ Χριστιανοὶ τότε ὡσαύτως ἐκαλοῦντο.

nämlich seit den allerersten Anfängen der Christenheit, und insofern ist dieses Hebräerevangelium auch geradezu eines *secundum apostolos*:[68] Seine äußere Gestalt, sein Benutzerkreis, seine Herkunft, alles das verleiht ihm also einen fast einzigartigen Rang.

Der wird auch nicht gemindert durch die Fortsetzung, daß es sich nach der Mehrheitsmeinung der *plerique* um das Matthäusevangelium handele, das auch in der Bibliothek von Cäsarea vorhanden sei, denn von dem hatte er im Jahre 392 geschrieben:[69]

> Matthäus . . . hat das Christusevangelium in hebräischen Buchstaben und Wörtern verfaßt. Wer es hinterher ins Griechische übersetzt hat, steht nicht hinreichend fest. Andererseits ist das hebräische (Matthäusevangelium) selber bis heute vorhanden in der Cäsariensischen Bibliothek. . . . Ich hatte auch vonseiten der Nazaräer, die in Beröa, einer Stadt Syriens, dieses Buch benutzen, die Möglichkeit, es abzuschreiben.

Daß das Matthäusevangelium ursprünglich hebräisch abgefaßt und dann ins Griechische übersetzt worden sei, wird in der altkirchlichen Tradition seit Papias vielfach behauptet.[70] Daß das hebräische Original in der Bibliothek von Cäsarea Maritima in Palästina noch vorhanden gewesen sei, findet sich jedoch vor Hieronymus nirgends, auch nicht bei Origenes oder Euseb, die dort gearbeitet haben und beide an allen Arten von Evangelien interessiert waren; daß die Nazaräer in Beröa ein solches Buch besaßen, sagt hingegen auch Epiphanius.[71]

---

[68] Wenn unterschieden werden darf zwischen *iuxta (Hebraeos* bzw. *Matthaeum).* und *secundum (apostolos)*, verweist Hieronymus nicht auf ein sonst unbekanntes „Apostelevangelium"; in jedem Fall ist dies nicht einfach mit dem oben bei Anm. 10 erwähnten „Evangelium der Zwölf" identisch.

[69] *Vir. inl.* 3: *Matthaeus qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea, propter eos qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi Hebraeis litteris verbisque conposuit; quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.*

[70] Euseb, h.e. III 39,16: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατὸς ἕκαστος; Rufin gibt in seiner Übersetzung die Papias-Stelle wieder, ohne die λόγια zu erwähnen: *Matthaeus quidem scripsit Hebraeo sermone, interpretatus est autem ea quae scripsit unusquisque, sicut potuit.* Das entspricht der breiten Tradition eines ursprünglich hebräischen Matthäusevangeliums in der Alten Kirche, z.B. Irenäus, *haer.* III 1,1 (griechisch bei Euseb, h.e. V 8,2); Origenes, *in* Mt 1 (griechisch bei Euseb, h.e, VI 25, 4); Euseb, h.e. III 24,6; Ephraem, comm. in Diatess.; so Hieronymus auch in *ep.* XX 5 aus dem Jahre 383: *Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit.* Ein wichtiges Argument ist für ihn die Tatsache, daß die alttestamentlichen Zitate in Mt 2,15 und 2,23 nicht der Septuaginta, sondern dem hebräischen Text folgen (vir. inl. 3).

[71] *Haer.* 29,9,4.

Hieronymus verknüpft also unterschiedliche Traditionslinien miteinander, wenn er als erster den hebräischen Ursprung auf das Hebräerevangelium überträgt, der sonst für das ursprüngliche Matthäusevangelium behauptet wurde. Aus der hebräischen Originalsprache wird bei ihm jedoch „Syrisch" entsprechend dem Mißverständnis, der frühe Zeuge Hegesipp habe ein *syrisches* Hebräerevangelium benutzt. Eigene Übersetzung behauptet er an anderen Stellen sowohl für das hebräische Matthäusevangelium[72] als auch für das Hebräerevangelium.[73] Sein Ziel ist es offensichtlich, die Benutzung nichtkanonischer Jesusüberlieferung damit zu rechtfertigen, daß er sie auf ebenfalls „apostolische" Quellen zurückführt—erstaunlich genug bei einem Theologen, der selbst an der Festigung und Durchsetzung des lateinischen Kanons mitgewirkt hat!.

Erst von Hieronymus her ergibt sich also die moderne Unterscheidung zwischen einem Hebräerevangelium und einem „Nazaräerevangelium", doch hat er selbst sie so eindeutig gerade nicht vollzogen, ist es doch bei ihm alles andere als klar, in welchem Verhältnis zueinander er die beiden Größen gesehen hat. Der Befund spricht aber andererseits auch nicht dafür, sie einfach in eins zu setzen,[74] denn Hieronymus identifiziert sie keineswegs überall, sondern scheint bewußt ihre je eigenen Konnotationen zu nutzen.

In der Hieronymus bekannten Tradition gibt es seit alters das Hebräerevangelium und davon unterschieden die Vorstellung eines hebräischen Matthäusevangeliums. Das erstere kann er 385/86 bei seinem Besuch in Alexandrien gesehen haben, wo es seinerzeit noch in Gebrauch war. In Beröa in der Nähe des heutigen Aleppo dagegen kann er von Antiochien oder der Chalkischen Wüste aus gewesen sein und dort bei den Nazaräern ein Evangelium gezeigt bekommen haben, das sie für das hebräische Matthäus-Original hielten. Das „Nazaräerevangelium" ist nach Hieronymus' Darstellung nicht ein

---

[72] *In* Mt 12,13: *In evangelio quo utuntur Nazareni et Hebionitae quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum* . . .; vgl. T.C.G. Thornton, Jerome and the ‚Hebrew Gospel according to Matthew', StPatr 28 (1993) 118–122, der darauf hinweist, wie selten Hieronymus sich auf dieses Evangelium bezieht.

[73] S.o. bei Anm. 46.50.51.

[74] So neuerdings sehr betont P.L. Schmidt, ‚Und es war geschrieben auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch': Hieronymus, das Hebräer-Evangelium und seine mittelalterliche Rezeption, Filologia mediolatina. Rivista della Fondazione Franceschini 5 (1998) 49–93.

neues *evangelium iuxta Nazaraeos* vergleichbar dem *evangelium iuxta Hebraeos*,[75] sondern das altbekannte *evangelium iuxta Matthaeum hebraicum quod Nazaraei utuntur*.[76]

Im Unterschied zu den Ebionäern sind die Nazaräer[77] eine relativ junge Erscheinung des 4. Jh.s trotz des ehrwürdigen Namens, den sie führen; vor Epiphanius und Hieronymus werden sie als eigene Gruppe nicht erwähnt.[78] Ihre liturgische Sprache war, wie Epiphanius als Besonderheit hervorhebt, „Hebräisch",[79] d.h. nach unseren heutigen Kategorien wohl eher Aramäisch, das noch nicht in der modernen Weise vom Hebräischen unterschieden wurde. Bei ihnen konnte Hieronymus also in der Tat ein „hebräisches Matthäusevangelium" finden, und in der berühmten Bibliothek von Cäsarea mag ein solches Exemplar gelegen haben. Die ältesten handschriftlichen Zeugnisse für eine aramäische Übersetzung des griechischen Neuen Testaments weisen auch erst in diese Zeit; ebensowenig scheint es offenbar davor eine nennenswerte eigene christliche Literatur in aramäischer Sprache gegeben zu haben.[80] Viel älter jedoch war die Behauptung eines hebräischen Originals des Matthäusevangelium; nun war es hier bei den Nazaräern scheinbar vorhanden.

Aus diesem Evangelium übernimmt er im Matthäus-Kommentar aus dem Jahre 398 zusätzliche Informationen über den von Jesus geheilten Mann mit der verdorrten Hand:[81]

---

[75] Ebensowenig war das „Ebionitenevangelium" ein εὐαγγέλιον καθ' Ἐβιωναίους, sie selber nannten es ja εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους bzw. ἑβραϊκόν, s.o. am Beginn des Aufsatzes.

[76] Vgl. auch: *in evangelio quo utuntur Nazareni* (*in* Mt 23,25); *iuxta evangelium quod hebraico sermone conscriptum legunt Nazaraei* (*in* Is 11,1–3); *iuxta evangelium quod Hebraeorum lectitant Nazaraei* (*in* Is prol. 65).

[77] Vgl. dazu vor allem Klijn, Reinink (Anm. 7) 44–52; Mimouni (Anm. 65) 261.

[78] Diese Tatsache will Pritz (Anm. 65, 16 und 82) damit erklären, daß sie vorher als orthodox galten. Unabhängig davon ist im übrigen die Frage nach den *nozrim* in jüdischen Quellen, vor allem in der *birkat ha-minim* des Achtzehn-Gebets, denn dort ist sicherlich keine bloße Untergruppe gemeint.

[79] *Haer.* 29,7,4 und 9,4.

[80] Zur aramäischen Übersetzung des Neuen Testaments frühestens im 4. Jh. vgl. B. Aland, TRE VI 194f. Zu christlicher Literatur in aramäischer Sprache resümiert K. Beyer: „Alle literarischen CPA-Texte (CPA = Corpus of Christian Palestinian Aramaic. D.L.) sind Übersetzungen bekannter griechischer Schriften. Das Neue Testament ist eine Neuübersetzung ohne Verbindung zur aramäischen Urgemeinde" (ThLZ 126 [2001] 908, in seiner Rezension von C. Müller-Kessler, M. Sokoloff, A Corpus of Christian Palestinian Aramaic IIA, IIB und V, 1998/99); vgl. auch die Skepsis in bezug auf aramäischsprachige Evangelien bei M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ, London 2000, 75f.

[81] *In* Mt 12,13.

> In dem Evangelium, das die Nazarener und die Ebioniten benutzen, das wir neulich in die griechische aus der hebräischen Sprache übersetzt haben und das von den meisten das ursprüngliche (*authenticum*) des Matthäus genannt wird, wird dieser Mensch, der die verdorrte Hand hat, als Maurer beschrieben, der mit folgenden Worten um Hilfe bittet: „Ich war ein Maurer, der sich mit den Händen den Lebensunterhalt verschaffte. Ich bitte dich, Jesus, daß du mir die Gesundheit wiedergibst, damit ich nicht schimpflich um meine Nahrung bettle."

Die ursprüngliche einfachere Geschichte Mt 12,9–14 parr. läßt Fragen nach den genaueren Umständen offen, die hier sekundär eine Antwort finden.

An einer weiteren Stelle[82] erfolgt eine Korrektur auf Grund von Bibelkenntnis, wenn nämlich der in Lk 11,50 par. gemeinte Zacharias als derjenige identifiziert wird, der in 2Chr 24,20–22, also auf den letzten Seiten des hebräischen Alten Testaments ermordet wurde wie Abel auf den ersten, während in Mt 23,35 an eine bei Josephus erwähnte Person aus der Abfassungszeit des Matthäusevangeliums gedacht sein wird:[83]

> In dem Evangelium, das die Nazarener benutzen, finden wir statt „Sohn des Berechja" „Sohn des Jojadas" geschrieben.

Im Jesaja-Kommentar von 408/10 verweist er zweimal auf dieses Evangelium:

> ... aber nach dem Evangelium, das in hebräischer Sprache geschrieben die Nazaräer lesen, soll über ihn die ganze Quelle des Heiligen Geistes kommen. ... Weiterhin finden wir in dem Evangelium, das wir eben erwähnt haben, dies geschrieben:
>
> Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser herausgestiegen war, stieg auf ihn herab die ganze Quelle des Heiligen Geistes und ruhte auf ihm und sagte zu ihm: „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämst und ich in dir ruhte. Du nämlich bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrscht in Ewigkeit. ..."[84]

und

> Weil nämlich die Apostel ihn für einen Geist hielten oder nach dem Evangelium, das als (Evangelium der) Hebräer die Nazaräer eifrig lesen, für einen körperlosen Dämon ...[85]

---

[82] *In* Mt 23,35.

[83] Josephus, bell. iud. IV 334–344; vgl. O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967, 33–40.

[84] *In* Is 11,1–3.

[85] *In* Is prol. 65.

Das ergibt ebenfalls nicht viel an Material für dieses Evangelium, selbst wenn man die schon beim Hebräerevangelium angeführten Stellen hinzunimmt. Alles zusammen macht eher den Eindruck einer Rezension des Matthäusevangelium als den eines selbständig erzählten Werks.

Wo Hieronymus außerdem von einem *evangelium hebraicum* spricht,[86] handelt es sich kaum um eine zusätzliche Größe; hebräischen Ursprung behauptet er für beide, das Hebräer- wie das Matthäusevangelium. Wenn er angibt, sie selbst übersetzt zu haben, ist unbestreitbar, daß es zu seiner Zeit Evangelien in aramäischer Sprache gegeben haben wird, bei den Nazaräern in Beröa oder andernorts. Fraglich ist jedoch die sprachliche Kompetenz, die er für sich beansprucht, wenngleich er zu den ganz wenigen Kirchenvätern gehört, die überhaupt mehrsprachig waren, und daraus eine gewisse Autorität ableiten konnte.[87] Seine mit hohem Anspruch vorgetragene Erklärung des *hos(i)anna* in *ep.* XX 3[88] stellt ihm jedenfalls kein gutes Zeugnis aus: Er behauptet, im hebräischen Text von Ps 118,25

אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא

den er zuvor in lateinischer Umschrift wiedergegeben hat (*anna adonai, osianna, anna adonai, aslianna*), finde sich *anna* an den beiden ersten Stellen mit den Buchstaben Aleph, Nun, He (!) geschrieben, an der dritten—gemeint ist offenbar הַצְלִיחָה נָּא—aber mit Chet am Anfang. Diesen unzutreffend beschriebenen Sachverhalt interpretiert er dann nicht weniger falsch:

> Wenn „anna" mit Aleph geschrieben wird, bedeutet es „bitten", wenn aber mit Chet, ist es eine Konjunktion oder Interjektion, die bei den Griechen als δή wiedergegeben wird und in σῶσον δή steht, deren Übersetzung die lateinische Sprache nicht ausdrückt.[89]

---

[86] *In* Eph 5,4; *in* Mt 2,5; vgl. das εὐαγγέλιον ἑβραϊκόν der Ebionäer.

[87] Vgl. P. Nautin, TRE XV 309, der vielleicht etwas zu pointiert formuliert: „Hieronymus war . . . kaum in der Lage, eine Bibelübersetzung aus dem Hebräischen anzufertigen oder auch nur eine bereits vorliegende Übersetzung am hebräischen Text zu verifizieren" (310).

[88] Ed. I. Hilberg, CSEL 54, ²1996, 106f.

[89] *Si ex aleph scribatur ‚anna', significari ‚obsecro', si autem ex heth, esse coniunctionem sive interiectionem, quae apud Graecos ponitur δή et est in σῶσον δή, cuius interpretationem Latinus sermo non exprimit.* Vgl. dazu P. Nautin, TRE XV 309: „Der Brief enthält zwei Arten von Angaben: Die einen stammen von einem Autor, der den hebräischen Psalmentext vor Augen hatte und in der Lage war, die darin vorkommenden hebräischen Buchstaben korrekt wiederzugeben, die anderen sind von jemandem hinzugefügt,

Mit Aleph beginnt jedoch die Interjektion אָנָּא; ein Verbum mit der Bedeutung „bitten", חנן, das hier aber nicht steht, hingegen mit Chet. Es fehlen also elementare Hebräischkenntnisse, denn Hieronymus erkennt offenbar nicht, daß es sich bei הַצְלִיחָה um eine Form von צלח handelt. Dagegen ist auch nicht die von Hieronymus geschaffene Vulgata anzuführen, denn die ist weder im Neuen noch im Alten Testament seine eigenständige Übersetzung, sondern eine Revision bereits bestehender Vorlagen.

Das Mittelalter

Auch nach Hieronymus finden sich im lateinischen Bereich noch Verweise auf das Hebräerevangelium sowie auf das erstmals im 9. Jh. so genannte *evangelium Nazaraeorum.*[90] Die Belege sind auf dem neuesten Stand von Albertus F.J. Klijn[91] und noch einmal erweitert von Peter Lebrecht Schmidt[92] zusammengestellt worden. Hierher erst gehört auch ein Stück aus der lateinischen Überlieferung von Origenes' Matthäus-Kommentar, die insgesamt als eine freie Wiedergabe von späterer Hand beurteilt wird;[93] an dieser Stelle fällt besonders die zurückhaltende Einleitung auf, die deutlich auf eine spätere Zeit als Origenes' eigene weist:[94]

> Es ist geschrieben in einem gewissen Evangelium, das Hebräer(evangelium) genannt wird—wenn es trotzdem jemand gefällt, es anzunehmen, dann nicht zur Beglaubigung, sondern zur Erhellung einer vorgelegten Frage—:

---

der, obwohl er keine hebräische Bibel besaß, die Arbeit des ersten Autors ergänzen wollte und dabei eine völlig abenteuerliche Orthographie an den Tag legte. Die ersten Angaben stammen aus der Quelle von Hieronymus, in diesem Fall von Origenes, die zweiten stellen den eigenen Beitrag von Hieronymus dar." Daß man es noch falscher machen konnte, ist der Anlaß des Briefes: *Multi super hoc sermone diversa finxerunt, e quibus noster Hilarius in commentariis Matthei ita posuit: ‚osanna' Hebraico sermone significatur ‚redemptio domus David'. Primum ‚redemptio' lingua Hebraica ‚pheduth' interpretatur, deinde ‚domus' ‚beth', ‚david' vero in hoc loco non esse nomen insertum omnibus patet. Alii opinati sunt ‚osanna' ‚gloriam' dici—porro ‚gloria' ‚chabod' appellatur—, nonnulli ‚gratiam', cum ‚gratia' ‚thoda' sive ‚anna' nuncupetur.*

[90] Freilich auch hier nicht *secundum* oder *iuxta Nazaraeos*; vgl. oben bei Anm. 75.

[91] S. Anm. 17.

[92] S. (Anm. 41) 386 und (Anm. 74) 77–93; vgl. zusätzlich W.L. Petersen, A New Testimonium to a Judaic-Christian Gospel Fragment from a Hymn of Romanos the Melodist, VigChr 50 (1996) 105–116.

[93] Vgl. bes. Klijn (Anm. 1) 4020f.

[94] In Mt 15,14.

> Es sagte, heißt es, zu ihm der andere der reichen Männer: „Meister, was soll ich tun, damit ich lebe?" Er sagte zu ihm: „Mensch, das Gesetz und die Propheten tue!" Er antwortete ihm: „Ich habe es getan." Er sagte zu ihm: „Geh, verkaufe alles, was du besitzt, und verteile es den Armen, und komm, und folge mir nach!" Es fing aber der Reiche an, sein Haupt zu kratzen, und es gefiel ihm nicht. Und es sagte zu ihm der Herr: „Wieso sagst du: ‚Ich habe das Gesetz und die Propheten getan', da doch im Gesetz geschrieben ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!', und siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, sind eingehüllt von Dreck, sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und gar nichts kommt aus ihm heraus zu ihnen."

Es handelt sich um eine Erweiterung von Mt 19,16–22 durch einen weiteren Gesprächsgang mit einem zweiten Reichen. Der Abschluß führt nach einer Anrede an Petrus, die Mt 16,17 aufnimmt, zurück zu Mt 19,23f:

> Und er wandte sich um zu seinem Jünger Simon, der bei ihm saß: „Simon, Jonas Sohn, es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme."

Darüberhinaus gibt es bis ins 14. Jh. hinein eine Anzahl kürzerer oder längerer Passagen, die sich auf eines dieser beiden Evangelien berufen. Zum Teil schöpfen sie aus Hieronymus; doch finden sich auch neue Texte. Nun ist zwar nicht auszuschließen, daß im lateinischen Westen weitere Evangelien neben den kanonisch gewordenen im Umlauf gewesen sein können. Ein Beispiel dafür sind die verstreuten Hinweise auf Tatians Diatessaron, für das der Codex Fuldensis ein wichtiges Zeugnis ist, in Capua geschrieben, dann nach Fulda gekommen.[95] Andererseits ist jedoch auch damit zu rechnen, daß Evangelien, die durch die Autorität des Hieronymus gedeckt waren, obwohl sie nicht zum Kanon gehörten, zu einer Art Mantel werden konnten für andere Jesusüberlieferungen, denen sonst eine Legitimation fehlte.

So kennen wir z.B. kaum lateinische Handschriften vom „Protevangelium Jacobi", das im Osten in vielen Sprachen verbreitet war,[96] wohl aber gibt es eine lateinische Schrift vergleichbaren Inhalts aus karolingischer Zeit.[97] Diese wird in einem Teil der Handschriften

---

[95] Vgl. zum Diatessaron vor allem W.L. Petersen, Tatian's Diatessaron, SVigChr 25, 1994.

[96] Vgl. die Ausgabe von G. Schneider, Apokryphe Kindheitsevangelien, Fontes Christiani 18, 1995, 95–145.

[97] Vgl. K. von Tischendorf, Evangelia apocrypha, ^{2}1876, 51–112; A. de Santos

durch einen Briefwechsel eingeführt, nach dem Hieronymus eine Bitte der aus seiner Korrespondenz wohl bekannten Bischöfe Chromatius und Heliodorus aufgenommen hat, das hebräische Matthäusevangelium ins Lateinische zu übersetzen, und das Ergebnis nun vorlegt.[98] Benutzt wird also die Vorstellung des ursprünglichen Matthäusevangeliums in hebräischer Sprache, von dem Hieronymus in der Tat behauptet hatte, es übersetzt zu haben; mit Hilfe dieser Fiktion wird ein im Westen wegen seiner Mariologie umstrittenes Werk legitimiert.

Vergleichbares ist auch für das „Nazaräerevangelium" anzunehmen. Mit ihm verband sich dieselbe Behauptung des hebräischen Matthäus-Originals, und deshalb konnte es geeignet scheinen, Jesusüberlieferung welcher Herkunft auch immer zu autorisieren. Das Hebräerevangelium war nicht im Decretum Gelasianum oder in anderen Aufstellungen verworfen worden; daß Hieronymus es positiv aufgenommen hatte, gab ihm einen quasikanonischen Rang.[99] Aus diesen Voraussetzungen läßt sich die Vielzahl der Verweise auf diese beiden Evangelien und ihre breite Streuung erklären. Vielleicht ließe sich manches noch genauer differenzieren; als Fragmente des Hebräerevangeliums oder eines „Nazaräerevangeliums" des 2. Jh.s kommen die mittelalterlichen Texte aber nicht in Betracht; sie zeigen vielmehr dieselben Tendenzen zur weiteren Ausgestaltung der vorgegebenen Überlieferungen wie die ebenfalls späteren Evangelien aus dem Bereich der Kindheit und der Passion Jesu.

Zu erwähnen sind schließlich noch für den östlichen Bereich die Randnotizen in fünf griechischen Evangelienhandschriften des 9. bis 13. Jh.s, den Codices 4, 273, 566, 899 und 1424, in denen zur Erläuterung des jeweiligen Matthäus-Textes auf τὸ ἰουδαϊκόν, zu

---

Otero (Anm. 10) 171–236; J. Gijsel, Pseudo-Matthaei Evangelium, CC S.A. 9, 1997; bei Schneider (Anm. 96) ohne den einleitenden Brief.

[98] Aus ihrer Anfrage: *Ista ergo nobis considerantibus exstiterunt viri sancti Parmenius et Virinus qui dicerent, sanctitatem tuam beatissimi Matthaei evangelistae manu scriptum volumen hebraicum invenisse, in quo et ipsius virginis matris ortus et salvatoris nostri infantia esse scripta.* Aus Hieronymus' Antwort: *Arduum opus iniungitur, cum hoc fuerit a vestra mihi beatitudine imperatum quod nec ipse sanctus Matthaeus apostolus et evangelista voluit in aperto conscribi. Si enim secretius non esset, evangelio utique ipsi quod edidit addidisset. Sed fecit hunc libellum hebraicis litteris obsignatum, quem usque adeo non edidit ut hodie manu ipsius liber scriptus hebraicis litteris a viris religiosissimis habeatur, qui eum a suis prioribus per successus temporum susceperunt.*

[99] Das unterscheidet seine Bedeutung grundsätzlich von der des Diatessarons, so groß dessen Einfluß auch gewesen sein mag.

ergänzen ist wohl εὐαγγέλιον, verwiesen wird. Alfred Schmidtke hat sie 1911 in die Forschung eingeführt,[100] und sie begegnen seither zumeist unter dem Stichwort „Evangelienausgabe Zion". Da sich in den Codices 566 und 899 zu Mt 18,22 eine Überschneidung mit einer von Hieronymus auf das Hebräer- oder das hebräische Matthäusevangelium zurückgeführten Stelle findet,[101] wird dieses „jüdische Evangelium" meistens mit dem „Nazaräerevangelium" identifiziert.[102] Doch können auch hier Doppelüberlieferungen in unterschiedlichen Traditionssträngen vorliegen, und der Titel τὸ ἰουδαϊκόν entspricht nicht den sonst bekannten. So bleibt die Verbindung dieser Randnotizen mit dem Hebräer- oder Nazaräerevangelium viel fraglicher als gemeinhin angenommen.[103]

Die einzelnen Evangelien

Zu unterscheiden ist also zunächst zwischen zwei verschiedenen Evangelien mit dem Titel εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους/*evangelium secundum/iuxta Hebraeos*: zum einen wurde das Evangelium der Ebionäer so bezeichnet, zum anderen finden sich bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Euseb, Didymus und Hieronymus Verweise auf ein Evangelium dieses Namens. Im ersteren Fall handelt es sich um eine Evangelienharmonie auf der Grundlage der drei synoptischen Evangelien, wofür im zweiten jeder Anhalt fehlt. Daher werden die beiden seit langem mit Recht unterschieden. Beide reichen in das 2. Jh. zurück, denn das zweite wird schon von Clemens von Alexandrien zitiert, und die Ebionäer andererseits sind für das 2. Jh. nachweisbar, wenn auch von ihrem Evangelium erst bei Epiphanius die Rede ist.

Bei dem in der modernen Forschung „Nazaräerevangelium" genannten handelt es sich hingegen zunächst um ein Werk, das im 4. Jh.

---

[100] Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, TU 37,1, 1911; die Fragmente dort 22f (die Handschriften nach von Sodens Zählung) und 39f; sonst bei Santos Otero (Anm. 7) 46f; Klijn (Anm. 1) 4021–4024.

[101] S.o. bei Anm. 60.

[102] Vgl. Klijn (Anm. 1) 4022: „Es liegt auf der Hand, daß ‚To Ioudaikon' mit dem Nazoräerevangelium zu identifizieren ist"; vorsichtiger P. Vielhauer, NTApo^3 88 = NTApo^5 126f: „. . . daß das Judaikon und das NE miteinander eng verwandt, wenn nicht identisch sind."

[103] Vgl. dazu J. Frey, Die Scholien nach dem „jüdischen Evangelium" und das sogenannte Nazoräerevangelium, ZNW 94 (2003) 122–137, der keine Beziehung zum Hebräer- oder Nazaräerevangelium mehr sieht.

bei den Nazaräern als das hebräische Original des Matthäusevangeliums galt. Die Existenz dieser aramäisch sprechenden Gruppe ist vorher nicht nachzuweisen, wenngleich sie einen Namen führen, der bereits im Neuen Testament begegnet (Apg 24,5),[104] und Epiphanius[105] ihre Geschichte bis in die allerersten Anfänge, ja bis zu den Nasiräern des Alten Testaments zurückführt. Daß Epiphanius schreibt, sie besäßen das Matthäusevangelium in „hebräischer" Sprache,[106] erklärt sich sehr einfach daraus, daß sie Aramäisch redeten; noch heute gibt es Kirchen mit Aramäisch als liturgischer Sprache. So konnten sie ihr Matthäusevangelium als dasjenige ansehen, mit dem sich seit langem in besonderer Weise die Vorstellung von einem hebräischen Original verband; eine relativ junge Übersetzung des 3. oder 4. Jh.s aus dem Griechischen ins Aramäische wandelte sich zum ursprünglichen hebräischen Text des Matthäusevangeliums.

Wo aber sonst vor Hieronymus vom hebräischen Matthäus die Rede ist, werden keine Inhalte genannt; es galt offenbar als grundsätzlich mit dem kanonischen Matthäusevangelium identisch, schien es doch nichts anderes zu sein als die hebräische Vorlage des bekannten griechischen Textes.[107] Epiphanius kennt das hebräische Matthäusevangelium der Nazaräer vermutlich nur vom Hörensagen, denn er gibt an, nicht zu wissen, ob es den Stammbaum Jesu enthalten hat.[108] Erst Hieronymus zitiert daraus und rückt es in die Nähe des Hebräerevangeliums, ohne jedoch eine genaue Abgrenzung vorzunehmen. Für die mittelalterlichen Tradition, dann aber auch für die Anfänge der modernen Forschung, ist die eine Stelle entscheidend geworden, an der er im Jahre 415[109] mit *sive* beide zu identifizieren scheint: *in evangelio iuxta Hebraeos . . . sive . . . iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca.*

Zum Hebräerevangelium werden üblicherweise die Fragmente bei Clemens von Alexandrien und Origenes sowie die Verweise auf Hegesipp und Papias bei Euseb gerechnet, von einigen das

---

[104] Vgl. oben bei Anm. 67.

[105] *Haer* 29; Epiphanius „knows little about them, except that they lived according to the Law and accepted some orthodox beliefs about Jesus" (A.F.J. Klijn, G.J. Reinink [Anm. 7] 46).

[106] Epiphanius, *haer.* 29,9,4.

[107] Selbst Hieronymus (*vir. inl.* 3) legt den griechischen Text zugrunde, wenn er richtig beobachtet, daß die alttestamentlichen Zitate in Mt 2,15 und 23 nicht der Septuaginta entsprechen.

[108] *Haer.* 29,9,4.

[109] S.o. bei Anm. 60.

fragliche Cyrill-Zitat;[110] seit neuerem kommt der eine Didymus-Text hinzu,[111] aber auch der andere kann inzwischen im Zusammenhang mit Papias genannt werden.[112] Unter den Hieronymus-Stellen sind die Parallelen zu Origenes unbestritten.[113] Im übrigen beginnt hier die Unterscheidung zwischen dem Hebräer- und dem Nazaräerevangelium; als Kriterien dafür gelten semitischer Sprachhintergrund und synoptischer Charakter der Überlieferung auf seiten des „Nazaräerevangeliums", demgegenüber griechische Sprache und weisheitliches[114] oder—altmodischer formuliert—„allegorisch-mystisches"[115] Gepräge beim Hebräerevangelium.

Der Großteil der Hieronymus-Texte wird üblicherweise dem „Nazaräerevangelium" zugerechnet und auch alle mittelalterlichen Zeugnisse einschließlich derer aus der „Evangelienausgabe Zion". Für das Hebräerevangelium bleibt somit wenig gemessen an dem Umfang von 2.200 Zeilen, den es nach einem wohl schon älteren Zusatz zur Chronographie des Nikephoros (Patriarch von Konstantinopel 806 bis 815) gehabt haben soll, womit es im Umfang dem Matthäusevangelium—dort mit 2.500 Zeilen angegeben—nur wenig nachgestanden hätte.[116]

Einem solchen weitgehenden Konsens hat Peter Lebrecht Schmidt widersprochen und vehement dafür plädiert, daß es sich beim Hebräer- und Nazaräerevangelium um ein und denselben, um das Jahr 100 in aramäischer Sprache entstandenen Text handele, den Hieronymus „in den späten 380er Jahren, wohl mit Unterstützung eines besseren Kenners der semitischen Sprachen als er es selbst war", ins Griechische und dann ins Lateinische übersetzt habe. Außerdem habe es bereits zuvor in Alexandrien eine griechische Übersetzung gegeben.[117] Das ist deutlich von Hieronymus' Angaben her entworfen,

---

[110] S.o. Anm. 33 und 34.

[111] Bertrand (Anm. 2) 462; in NTApo^5 I 145 von G. Strecker in der Einführung zitiert, nicht aber unter den „Bruchstücken" 146f (= NTApo^3 I 107f). Es fehlt merkwürdigerweise auch bei Elliott (Anm. 2) 9f, obwohl Didymus unter den Quellen (4 und 5) durchaus erwähnt wird.

[112] Vgl. H.-J. Klauck (Anm. 2) 59, und J. Frey (Anm. 2) 203.

[113] Vgl. oben Anm. 22.

[114] Elliott (Anm. 2) 5; Bertrand (Anm. 2) 456.

[115] Waitz, NTApo^2 52.

[116] Text z.B. bei de Santos Otero (Anm. 10) 22; erstaunlicherweise gehört es hier noch zusammen mit der Offenbarung des Johannes, der Petrusapokalypse und dem Barnabasbrief zu den Antilegomena, nicht in die Gruppe der Apokryphen.

[117] (Anm. 74) bes. 91f. Der Ton des Aufsatzes ist überaus polemisch vor allem gegenüber der protestantischen theologischen Literatur.

doch ohne daß die durch seine Äußerungen aufgeworfenen Probleme überzeugender gelöst werden können. Weder identifiziert Hieronymus beide Größen so eindeutig, noch spricht er in diesem Zusammenhang von einem Helfer bei der Übersetzung, ganz abgesehen auch von der Frage, warum denn eine neue Übersetzung überhaupt nötig gewesen sein sollte.[118]

So spricht doch mehr dafür, grundsätzlich an der Unterscheidung festzuhalten. Dann bleiben immer noch Unschärfen in der Zuweisung einzelner Fragmente, und es ergibt sich insgesamt kein ganz klares Bild. Das Hebräerevangelium mag erscheinen als ein Evangelium mit Jesusgeschichten von seiner Taufe bis zu Ostererscheinungen, wenn ihm denn die entsprechenden Hieronymus-Texte zuzurechnen sind.[119] Daß es auch Herrenworte enthielt, macht es zu einem Evangelium wie andere kanonisch oder apokryph gewordene auch.

Die durchgängige Bezeichnung als εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους/*evangelium secundum/iuxta Hebraeos* besagt nichts über seine Sprache; auch der kanonische Brief an die Hebräer ist griechisch geschrieben.[120] Die Angabe führt vielmehr wie bei den anderen Evangelien den „Verfasser" ein, in diesem Falle wie beim Ägypterevangelium mit einem unbestimmten Plural. Gerade dieser Umstand erlaubte seine Rezeption auch noch nach der Festigung eines Kanonbewußtseins, denn dies bedeutete keine falsche Zuschreibung an eine bestimmte Person der christlichen Frühzeit.[121] Einen besonderen Charakter auszumachen, sei es „judenchristlich", sei es „gnostisch", ist kaum möglich; mit ihm wird auch keine bestimmte frühchristliche Gruppe verbunden. Es handelt sich um ein Beispiel mehr unter den vielfältigen Neugestaltungen der Jesusüberlieferung im 2. Jh.

Das erst im Mittelalter so genannte „Evangelium der Nazaräer" hingegen dürfte sehr viel jüngeren Datums sein. Zwar findet sich seit dem 2. Jh. die Vorstellung eines hebräischen Originals des Matthäus-

---

[118] Immerhin hat dieser Aufsatz von P.L. Schmidt bereits einige Verunsicherung ausgelöst gegenüber dem so sicher scheinenden Konsens; vgl. Berger/Nord (Anm. 34) 977.980; Klauck (Anm. 2) 54f.

[119] Vorausgesetzt sind der Bezug des Textes über den Heiligen Geistes als Mutter (s.o. bei Anm. 23) auf die Taufe und die Zuordnung des Jakobus-Fragments bei Hieronymus (s.o. bei Anm. 46) zum Hebräerevangelium.

[120] Vgl. oben bei Anm. 36–40.

[121] Vgl. zum Problem der falschen Verfasserangaben A.D. Baum, Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (Hist. eccl. III 25,1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, EThL 73 (1997) 307–348.

evangeliums; erst seit Hieronymus werden ihm aber bestimmte Inhalte zugeordnet. Deren „synoptischer" Charakter, der als entscheidendes Merkmal dient, erweist sich als Nähe vor allem zum kanonischen Matthäusevangelium, das in der Alten Kirche und darüberhinaus dominierte.[122] Angesichts der relativen Freiheit der handschriftlichen Überlieferung auch der kanonisch gewordenen Evangelien[123] sind solche Varianten, noch dazu in einer Übersetzung, wenig verwunderlich. Möglicherweise handelt es sich dabei gar nicht um einen eigenen Text, sondern um eine aramäische Übersetzung des Matthäusevangeliums mit einem gewissen eigenen Profil.[124] Jede Datierung vor dem 4. Jh. scheint dann fragwürdiger als die Annahme, daß es in dieser Form erst auf die Nazaräer im syrischen Beröa zurückgeht, wie sie bei Epiphanius und Hieronymus begegnen.[125] Es lebt von seiner Aura als Evangelium der Originalsprache, dem Aramäisch der Nazaräer.[126]

Angesichts solcher differenzierter Zusammenhänge erweist sich der Oberbegriff „judenchristliche Evangelien" als von Hieronymus ausgehende Suggestion, die jeglichen strukturierenden Wert für die Darstellung verloren hat. Zu den apokryph gewordenen Evangelien gehören das Evangelien der Ebionäer[127] und, so weit die Fragmente dem 2. Jh. zugeordnet werden können, das Hebräerevangelium.[128] Beim Nazaräerevangelium hingegen handelt es sich um eine aramäische Übersetzung des 3. oder erst 4. Jh.s, als im griechischen wie im lateinischen Bereich bereits bewußt von einem Kanon gesprochen wurde und erst recht im Mittelalter.

---

[122] Ähnliches gilt für die Randnotizen der „Evangelienausgabe Zion".

[123] Vgl. etwa die hohe Zahl der Varianten im Codex Bezae Cantabrigiensis (05).

[124] Von einem „Targum" zu sprechen analog der aramäischen Bearbeitung des Alten Testaments, liegt vielleicht zu nahe, als daß es hilfreich sein könnte.

[125] Zur aramäischen Übersetzung des Neuen Testaments vgl. B. Aland, TRE VI 194f. Zu bedenken ist immer die Vorherrschaft des Diatessaron im gesamten syrischen Bereich.

[126] Vgl. Klijn, (Anm. 1) 4031: „Seine Popularität ist zurückzuführen auf den Gedanken, daß das Matthäusevangelium in hebräischer Sprache geschrieben worden sei und das Nazoräerevangelium sich aus jenem Evangelium entwickelt habe." Es scheint mir inkonsequent, wenn er es trotzdem auf das 2. Jh. zurückführt (4032).

[127] Durch einen redaktionellen Fehler erscheint das „Evangelium der Ebionäer" im Inhaltsverzeichnis meiner Textausgabe doch als „Ebionäerevangelium" im Unterschied zum Titel in der eigentlichen Darstellung

[128] In der Darstellung des Hebräerevangeliums in meiner Textausgabe ist leider das Fragment 3b (= Euseb, h.e. III 39,17) ausgefallen (50f).

Hieronymus hat mit der Vulgata die für den lateinischen Sprachraum nach Umfang und Textfassung verbindliche Bibel geschaffen. Seiner Vermittlung ist es aber auch zu verdanken, daß unter den apokryph gewordenen Evangelien dieser um das Hebräerevangelium gruppierte Komplex im Westen eine Nachgeschichte gehabt hat,[129] gestützt auf das Renommee, es handle sich um in die allerersten Anfänge zurückreichende apostolische Überlieferung, und getragen von dem Vertrauen, das Hieronymus ihm entgegen gebracht hatte. Im Unterschied zum Petrusevangelium gibt es zwar keinen Hinweis auf einen liturgischen Gebrauch, doch reicht seine Nachwirkung bis weit in die Anfänge der modernen Evangelienforschung—ein Kapitel für sich.

[129] Zu berücksichtigen sind freilich auch die allgemeinen Überlieferungsbedingungen; so besitzen wir kaum archäologische Funde von Papyri im Westen; vgl. zu der apokryphen Überlieferung im lateinischen Sprachraum insgesamt vor allem die überaus verdienstvolle Arbeit von P.L. Schmidt und K. Zelzer (Anm. 41).

KAPITEL 8

„WIE NATÜRLICH SICH ALLES AUS EINER EINZIGEN BEMERKUNG ERGIBT" DIE NAZARENER, DIE LOGIENQUELLE, DER HISTORISCHE JESUS

Lessings Nazarener

Hieronymus' Äußerungen zu den judenchristlichen Evangelien bekamen Jahrhunderte später eine unverhoffte neue Bedeutung. Im Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) fanden sich zwei unvollendete Manuskripte: „Theses aus der Kirchengeschichte" vom Ende des Jahres 1776 sowie aus dem Winter 1777/78 ein zweiter Anlauf mit einer präziseren Benennung des Themas: „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet".[1] Ihrer Veröffentlichung hatte Lessing eine entscheidende Rolle zugedacht in seinem Krieg mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze und dem Hallenser Professor Johann Salomo Semler um die „Wolfenbütteler Fragmente", die er herausgegeben hatte, ohne ihren Autor, Hermann Samuel Reimarus, zu nennen:

> Die Hauptarmee rückt langsam vor, und das erste Treffen ist meine *Neue Hypothese* über die Evangelisten. . . . Etwas Gründlicheres glaube ich in dieser Art noch nicht geschrieben zu haben, und ich darf hinzusetzen, auch nichts Sinnreicheres. Ich wundre mich oft selbst, wie natürlich sich alles aus einer einzigen Bemerkung ergibt, die ich bei mir gemacht fand, ohne daß ich recht weiß, wie ich dazu gekommen.

schrieb er am 25. Februar 1778 seinem Bruder Karl.[2]

Die „einzige Bemerkung", nach heutigem Sprachgebrauch eher eine „Beobachtung" oder „Erkenntnis", aus der sich ihm alles wie von selbst zu ergeben schien, dürfte nichts anderes gewesen sein als das Verständnis jener Stelle aus Hieronymus' Schrift gegen die

---

Neu erarbeitet in Fortsetzung des vorigen Kapitels, aber als eines „für sich".

[1] Ich zitiere—mit kleinen Anpassungen an die übliche Orthographie—nach der Ausgabe von Helmut Göbel im 7. Band der Hanser-Ausgabe von 1976 (Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 1996) 606–613 sowie 614–636.

[2] Zitat dort 924 im Kommentarteil des Bandes.

Pelagianer, die im vorigen Kapitel besprochen worden ist, denn darauf beruht im Grunde in beiden Entwürfen die ganze Argumentation:[3]

> (Das) Hebräerevangelium, das in einer chaldäischen, nämlich in syrischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist, das bis heute die Nazarener benutzen, (das) Apostel(evangelium) oder, wie die meisten meinen, (das) Matthäus(evangelium), das auch in der Bibliothek von Cäsarea vorhanden ist . . .

heißt es bei Hieronymus, bei Lessing in den *Theses* kaum anders in Bezug auf die anfangs von ihm noch postulierte Sammlung von Auslegungen prophetischer Stellen (vgl. § 33) hinter den vier Evangelien:

> Und diese Sammlung war ohne Zweifel das sogenannte Evangelium der Nazarener; oder das Evangelium der Apostel; dessen syrisch-chaldäisches Original noch im vierten Jahrhundert vorhanden war; das kein Kirchenvater jemals als untergeschobenes Werk verdächtig gemacht hat; am wenigsten Hieronymus, der es in mehr als eine Sprache übersetzte und zur Verbesserung des griechischen Textes des Matthäus anwendete. (§§ 38–42)

Als Lessing ein Jahr später in der *Neuen Hypothese* den Faden[4] wieder aufnahm, setzte er ein bei der Bezeichnung der ersten Christen als „Nazarener" in Apg 24,5 (§§ 1–3). Dann deduzierte er mit einer Reihe von suggestiven Fragen (§ 4), daß diese Nazarener „sehr früh, sehr bald nach dem Tode Christi, eine geschriebene Sammlung von Nachrichten gehabt, welche Christi Lehre und Leben betroffen", die freilich in vielfältiger Weise veränderbar sein konnte. Der Name dieser Sammlung müßte „Evangelium der Apostel" gewesen sein oder auch „Evangelium der Nazarener" oder „Evangelium der Hebräer" oder auch Evangelium dessen, der dieser Sammlung „zuerst eine bessere Form gegeben oder sie in eine verständlichere Sprache übersetzt hätte", was schließlich wie von selbst auf „Evangelium des Matthäus" hinausläuft (§§ 7–9).

---

[3] Vgl. oben 243, 259f *adv. Pelag.* III 2: *In evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. . . .*

[4] Vgl. zu diesem Bild § 34: „Daß ich kein falsches Ende aufgefaßt habe, zeigt der lange nicht abreißende Faden, den ich dadurch von einem sehr verwirrten Knaule (= Knäuel, D.L.) abzuwickeln im Stande bin. Das ist: ich kann aus dieser meiner Vorstellung zwanzig Dinge erklären, die unauflösliche Rätsel bleiben."

Hinter dieser nur scheinbar rein theoretischen Argumentation steht von Anfang an nichts anderes als der genannte Hieronymus-Text, dessen Autor Lessing—rhetorisch gezielt—diesmal erst viel später tatsächlich nennt:

> Es findet sich nämlich, daß die Nazarener des 4ten Jahrhunderts gerade eine solche Sammlung von Nachrichten, Christum und Christi Lehre betreffend, nicht allein *wollen* gehabt haben, sondern auch *wirklich* gehabt haben. Sie hatten ein eigentümliches chaldäisch-syrisches Evangelium, welches bei den Kirchenvätern bald unter dem Namen des *Evangeliums der Apostel*; bald unter dem Namen des *Evangeliums der Hebräer*, bald unter dem Namen des *Evangeliums Matthäi* vorkommt. (§ 11)

> Hat nicht mehrmalen einer derselben (scil. der Kirchenväter), welcher ohne Zweifel der einzige von allen Kirchenvätern war, der ein chaldäisch-syrisches Werk brauchen konnte, so gar verschiedene Stellen daraus zur Erläuterung des griechischen Textes oder der vorhandenen Evangelisten anwenden zu dürfen geglaubt?—Allerdings: Hieronymus nämlich. (§ 16)

Diese Sammlung ist nach Lessing aber nicht ein Produkt erst des 4. Jh.s, sondern bereits der allerersten Zeit, ja sie geht den kanonischen Evangelien voraus:

> Ist es vielmehr nicht ganz glaublich, daß das syrisch-chaldäische Evangelium, welches zu des Hieronymus Zeiten in den Händen der damaligen Nazarener oder Ebioniten war, auch in den Händen der Nazarener zu den Zeiten der Apostel werde gewesen sein? daß es das geschriebene Evangelium werde gewesen sein, dessen sich selbst die Apostel zuerst bedienten. (§ 18)

> War nun aber das Evangelium der Nazarener keine spätere untergeschobene Mißgeburt: so war es auch älter als alle unsere vier Evangelia, deren das erste wenigstens 30 Jahre[5] nach Christi Tod geschrieben worden. (§ 22)

Der Übergang zu den Heiden verlangte dann griechische Übersetzungen dieses frühesten Evangeliums; die erste war die des Matthäus, wofür Lessing sich beruft auf die altkirchliche Tradition von dessen hebräischem Ursprung:

---

[5] In den *Theses* (§ 1) hatte Lessing noch „wenigstens 16 Jahr" angenommen; gemeint ist in jedem Fall das Matthäusevangelium.

> Nichts aber bestätigt meine Meinung, daß Matthäus nicht hebräisch geschrieben, sondern nur ein hebräisches Original so treu und vorsichtig übersetzt und gebraucht habe, daß man dem Original selbst seinen Namen gegeben—nichts, sage ich, bestätigt diese Meinung mehr, als daß man dadurch nunmehr eine Stelle des Papias versteht, die so manchem Ausleger so manche undankbare Mühe gemacht hat. Papias nämlich sagt bei Eusebius:[6] Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Matthäus schrieb sein Evangelium hebräisch; es übersetzte es aber jeder, so gut er konnte. (§ 37)

Ein solches Verständnis der Papias-Stelle, bei dem das griechische Wort λόγια auf das Evangelium als ganzes bezogen wird, entspricht der gesamten altkirchlichen Tradition; neu dagegen ist, daß das hebräische Evangelium das der Nazarener gewesen sein soll, Matthäus nur eine *griechische* Übersetzung davon geschaffen habe. Die Verbindung des Matthäus mit dem Hebräischen ist zu fest, als daß diese Interpretation einleuchten könnte; nur so jedoch kann das Evangelium der Nazarener die grundlegende Bedeutung für die gesamte Jesusüberlieferung bekommen, die Lessing ihm beimißt:

> Kurz, Matthäus, Marcus, Lucas sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Übersetzungen der so genannten hebräischen Urkunde des Matthäus, die jeder machte, so gut er konnte; ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. (§ 50)

Johannes habe zwar ebenfalls „jene hebräische Urkunde" gekannt, sein Evangelium sei aber weit mehr als „ein bloßes Ergänzungsstück zu den übrigen":

> Nur sein Evangelium gab der christlichen Religion ihre wahre Consistenz: nur seinem Evangelio haben wir es zu danken, wenn die christliche Religion in dieser Consistenz, allen Anfällen ungeachtet, noch fortdauert, und vermutlich so lange fortdauern wird, als es Menschen gibt, die eines Mittlers zwischen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben: das ist, *ewig*. (§ 63)

Darin nur eine ironische Reverenz vor der Orthodoxie zu sehen, wäre verfehlt;[7] dafür ist die Bedeutung des Johannesevangeliums für die Aufklärung insgesamt und auch für Lessing selber viel zu groß.

---

[6] H.e. III 39,16; die Textfassung (vgl. auch unten Anm. 20) ist eine andere als die der heute gebräuchlichen GCS-Ausgabe von E. Schwartz, jedoch ohne daß sich daraus ein anderer Sinn ergibt.

[7] Vgl. die Fortsetzung in § 64: „Daß wir sonach nur zwei Evangelia haben, den

Wichtig wird aber die theologische Rechtfertigung jenes frühesten Evangeliums der Nazarener, denn aus ihr ergibt sich zugleich die Notwendigkeit des Johannesevangeliums, die Lessing in den §§ 55–62 aus seiner gründlichen Kenntnis der altkirchlichen Dogmengeschichte gewinnt.[8] Charakteristisch für die Judenchristen sei nämlich insgesamt, daß sie „Christo von Seiten seiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren ließen" (§ 56), hatten sie doch selber noch mit Christus als einem Menschen Umgang gehabt (§ 55). Diesem scheinbaren Mangel half das Johannesevangelium ab, indem es die Göttlichkeit Christi herausstellte; damit wurden aber die drei anderen keineswegs überflüssig, hielten sie doch die menschlichen Anfänge in Erinnerung.[9] Was hier durchaus noch von der Zwei-Naturen-Lehre her gedacht wird, steht dennoch nicht mehr unter den strengen Maßstäben von Rechtgläubigkeit und Ketzerei:[10]

> Mit einem Worte: Rechtgläubige und Sektierer hatten alle von der göttlichen Person Christi entweder gar keinen oder einen ganz unrechten Begriff, so lange kein ander Evangelium vorhanden war, als die hebräische Urkunde des Matthäus, oder die aus ihr geflossenen griechischen Evangelia. (§ 61)

Obwohl der Titel des Manuskripts eigentlich erwarten läßt, daß Lessing sich zur Inspiration der Heiligen Schrift äußern würde, wenn er „die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet", fehlen Gedanken dazu fast ganz.[11] Seine Argumentation geht

---

Matthäus und Johannes, das Evangelium des Fleisches und das Evangelium des Geistes, haben schon die alten Kirchenväter erkannt und ist eigentlich noch von keinem neuern Orthodoxen geleugnet worden."

[8] Zur Christologie speziell der Nazaräer geben die Quellen dies nicht her; Lessing muß auch hier deduktiv vorgehen.

[9] Zur Notwendigkeit des Markus- und des Lukasevangeliums äußert Lessing sich kurz in § 66: „. . . weil sie in vielen Stücken gleichsam die Kluft füllten, die zwischen dem Matthäus und Johannes liegt; und der eine ein Schüler des Petrus und der andere ein Schüler des Paulus gewesen war."

[10] In § 19 hatte Lessing den Unterschied zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei zunächst nicht von der Christologie her definiert: „Die spätern Nazarener *hießen* freilich Ketzer: aber sie *waren* doch im Grunde keine andere Ketzer, als die alten Nazarener, die noch nicht Ketzer hießen, wie aus dem Stillschweigen des Irenäus zu schließen. Denn die einen sowohl als die andern glaubten, das Mosaische Zeremonialgesetz neben dem Christentum beibehalten zu müssen."

[11] Verweisen läßt sich auf eine eher apologetische Passage in der „Vorrede": „Da übrigens nur von einer Hypothese die Rede ist, und ich die höhere Würde der Evangelisten weder bestreite noch leugne; diese höhere Würde vielmehr bei meiner Hypothese selbst noch sehr wohl bestehen kann; so werde ich hoffentlich nicht

freilich davon aus, daß jeder Evangelist geschrieben habe, „so gut er konnte", und das ist eine Einsicht in die Begrenztheit menschlichen Bemühens, kein demütiger Verweis auf das Wirken des Heiligen Geistes.

Während Lessing an der „Neuen Hypothese" schrieb, mußte er auf höhere Weisung den Krieg um die „Wolfenbütteler Fragmente" abbrechen; sein Landesherr, der Herzog von Braunschweig, stellte im Jahre 1778 seine theologische Schriftstellerei unter Zensur, da das Aufsehen inzwischen zu groß geworden war.[12] So blieb dieses Manuskript, von dem er sich so viel versprochen hatte, unvollendet. Schon 1784, bald nach Lessings Tod (1781), kamen jedoch die „Theses" und die „Neue Hypothese" als Teil der Edition des theologischen Nachlasses an die Öffentlichkeit, den sein Bruder Karl herausgegeben hat, und sie entfalteten gerade in ihrer Skizzenhaftigkeit eine gar nicht groß genug einzuschätzende Wirkung.

Zusammen mit den „Wolfenbütteler Fragmenten" eröffneten sie die für das 19. Jh. zentrale Frage nach dem „historischen Jesus",[13] und sie lieferten ein bis heute nachwirkendes Modell der Entwicklung des frühen Christentums. Nach Lessing wird nämlich aus den in christologischer Hinsicht nur scheinbar defizitären Anfängen, dem Evangelium der Nazarener, über die Übersetzungen ins Griechische bei Matthäus, Markus und Lukas schließlich das „Evangelium des Geistes", in dem das Christentum seine bleibende Gestalt gewinnt:

> Sollte also das Christentum unter den Juden nicht als eine bloße jüdische Sekte wieder einschlafen und verschwinden; sollte es unter den Heiden als eine besondere, unabhängige Religion bleiben: so mußte Johannes ins Mittel treten und sein Evangelium schreiben. (§ 62)

Die in diesen Sätzen implizierte Notwendigkeit gründet erneut nicht in der Führung des Heiligen Geistes, sondern ergibt sich aus der Vorstellung einer zwangsläufigen geschichtlichen Entwicklung.

Am Anfang steht also als das ursprüngliche Evangelium das der Nazarener, derjenigen Christen, die Christus von seiner „Menschheit"

---

mehr Anstoß und Ärgernis geben, als ich zu geben Willens bin." Außerdem bestreitet Lessing in § 23, daß Matthäus allein aus Inspiration geschrieben habe—„vermutlich zuckte man auch damals schon die Achseln über Leute, die etwas historisches aus Inspiration zu wissen vorgaben." Wie doppeldeutig ist das gemeint?

[12] Vgl. G. Hornig, Art. „Lessing, Gotthold Ephraim", TRE XXI 20–33, bes. 22.

[13] Vgl. Albert Schweitzers klassische „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", deren erste Auflage bekanntlich den Titel „Von Reimarus bis Wrede" trug.

her begriffen, ohne deshalb schon als Häretiker gelten zu müssen, denn das Dogma der Zwei-Naturen-Lehre entwickelte sich ja erst später. Daß der „wahre Mensch" für jene ersten Christen ausreichte, das offenbar ist im Grunde jene „einzige Bemerkung", aus der sich Lessing alles wie von selbst ergeben hat. Ihr Defizit erscheint als ihr Vorteil, und was Lessing „bemerkte", hat die Zukunft bestimmt, auch ohne die damit verbundene spezielle „neue Hypothese": Vor aller Dogmatisierung steht Christus *der Mensch*, der „irdische" oder der „historische Jesus", wie man später sagen wird. Daran erinnert noch heute jede emphatische Beschwörung des „Nazareners", in abgeschwächter Form aber auch der betonte Namenszusatz Jesus *von Nazareth* (vgl. Joh 19,19; Mt 26,71/Mk 14,67; Apg 10,38), denn

> er kam und wohnte in der Stadt, die da heißt Nazareth, auf daß erfüllet würde, was da gesagt ist durch die Propheten: „Er soll Nazarenus heißen."[14]

Mit apokryphen Evangelien verbindet sich bis heute allemal die Erwartung, hier werde Jesus „ganz menschlich" dargestellt, und sei es nur als ungezogenes Kind[15] oder hinsichtlich seiner Sexualität.[16] Die Bedeutung von Lessings „Bemerkung" scheint hingegen vergessen, wenn er in Lehrbüchern nur noch als Urheber einer neutral so genannten „Urevangeliums-Hypothese" aufgeführt wird, ohne Zuspitzung auf die Nazarener und die ihnen zugeschriebene Christologie.

Dieser „wahre Mensch" hat ein eindrückliches Bild gefunden in der im 19. Jh. weit verbreiteten Christus-Figur des dänischen Bildhauers Bertel Thorvaldsen (ca. 1768–1844), 1833 für die *Vor Frue Kirke*, den „Dom" in Kopenhagen geschaffen: ein marmorweißer ein wenig überlebensgroßer, aus etwas erhöhter Position sich herabbeugender „Nazarener"[17] mit milden Gesichtszügen, vollem Bart, langem, in der Mitte gescheiteltem Haar, bekleidet mit einem langen Gewand. Der „Heilandsruf", in den Sockel gemeißelt: „Kommer til mig Matth.

---

[14] So die Lutherübersetzung von Mt 2,23 vor den neueren Revisionen, die seit 1975 „Nazoräer" einsetzen; ein passendes Zitat ist bei den Propheten bekanntlich nicht zu finden.

[15] Dafür steht immer wieder die Kindheitsgeschichte des Thomas

[16] Sei es heterosexuell im Verhältnis zu Maria Magdalena oder Salome, sei es homosexuell im „geheimen Markusevangelium".

[17] Zwar ist Thorvaldsen nicht unmittelbar dem Kreis der deutschen Künstler in Rom mit dem Namen „Nazarener" zuzurechnen, doch hat sein Christus gerade hier stilbildend gewirkt z.B. für die Jesus-Gestalt der früher in deutschen protestantischen Familien weit verbreiteten Bilderbibel von Julius Schnorr von Carolsfeld.

XI 28", faßt die Geste als „Kommet her zu mir (alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken)"—Einladung, nicht Befehl. Der goldfarbene Hintergrund[18] der Apsis, in der er steht, deutet an, daß hier nicht irgendein Mensch, sondern der „wahre" auf die Menschen zukommt, nicht selber Gott, doch mit göttlicher Aura.

Schleiermachers Logien

Lessing hatte—wenig überzeugend—Papias' Äußerung zum Matthäusevangelium in dem Sinne verstanden, daß Matthäus einen hebräischen Text, nämlich den des Evangeliums der Nazarener, lediglich übersetzt, nicht aber selbst verfaßt habe. Plausibler wirkt die Deutung dieser Stelle, die Friedrich Schleiermacher (1768–1834) 1832 in seiner ausführlichen Studie „Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien" vorgelegt hat.[19] Als Wortlaut des griechischen Textes von Euseb, h.e. III 39,16, auf den er sich bezieht, läßt sich aus seinen Äußerungen rekonstruieren:[20]

> Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.

Gegen die gesamte Tradition,[21] die die λόγια auf das Matthäusevangelium selber bezogen hatte, anders aber eben auch als Lessing

---

[18] Abbildungen im Internet: http://www.koebenhavnsdomkirke.dk/alterpa.htm Alterpartiet und http://www.fbs-arkitekter.dk/vor_frue.htm; die Schwarz-Weiß-Abbildung in TRE 33 (Abb. 2 vor S.497) kann diesem „Hintergrund" nicht gerecht werden, ist aber schärfer. Überraschend groß ist die Bedeutung von Thorvaldsens Christus für die Mormonen. Eine Kopie steht im Tabernakel in Salt Lake City, aber offenbar auch in vielen anderen Tempeln.

[19] Ich zitiere—unter stillschweigender Angleichung an gewohnte Orthographie—nach: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe I 8: Exegetische Schriften, hg. von H. Patsch, D. Schmid, Berlin 2001, 227–254; Schleiermacher verzichtet darin (leider) auf alle ausdrückliche Auseinandersetzung mit anderen Deutungen ebenso wie auf Angaben über die von ihm benutzten Textausgaben; vgl. zum folgenden auch meinen Aufsatz: Q: Sayings of Jesus or Logia? (übers. von R. McL Wilson), in: The Gospel behind the Gospels. Current Studies on Q, hg. von R.A. Piper, NT.S 75, 1995, 97–116.

[20] Das ist dieselbe Textfassung wie die von Lessing benutzte (συνεγράψατο statt συνετάξατο); die Herausgeber verweisen auf die Ausgabe von H. de Valois (Valesius), Mainz 1672.

[21] Vgl. z.B. die in der Lessing-Ausgabe (Anm. 1) 928 angeführte Übersetzung von F.A. Stroth (Quedlinburg 1777): „Matthäus hat sein Buch in hebräischer Sprache geschrieben, welches ein jeder so gut er konnte übersetzte."

vertritt Schleiermacher als erster die seitdem fast selbstverständlich scheinende Deutung von λόγια als „Aussprüche" oder „Reden", was ja auch als Fremdwort „Logia" in die exegetische Fachterminologie eingegangen ist. Den ersten Teil des Zitats paraphrasiert er daher folgendermaßen:

> Matthäus hat eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben, das mögen nun einzelne Sprüche gewesen sein oder längere Reden oder beides, wie es wohl am wahrscheinlichsten ist. Denn etwas anderes kann einmal der Ausdruck des Papias nicht bedeuten. (232)

Schleiermacher weiß dabei sehr wohl, daß das griechische „Wort λόγιον . . . überall, wo es vorkommt, aus seiner gewöhnlichen Bedeutung Götterspruch, worauf das Wort immer mehr beschränkt worden ist, zu erklären" sei (ebd.). Das gelte auch für die Septuaginta und für das Neue Testament; wie in Apg 7,38, Röm 3,2, 1Petr 4,11 sei es auch in Hebr 5,12 so zu verstehen, „denn von den ersten Grundwahrheiten des Christentums wird hernach (scil. in Hebr 6,1f) die ganze Redensart erklärt" (ebd.). „Aber nichts von alle diesem führt darauf, daß die Abfassung eines Evangelienbuches so könne bezeichnet werden" (233). Daß es hier an dieser Stelle λόγια, nicht κυριακὰ λόγια heißt, brauche dabei nicht zu stören:

> Späterhin konnte man auch Lehren, Anweisungen, anderweitige Aussprüche der Apostel, sofern der heilige Geist durch sie redete, λόγια nennen; aber Matthäus konnte solche noch nicht zusammenschreiben, sondern neutestamentliche λόγια, und andere waren es doch wohl nicht, die er sammelte, konnten nur Aussprüche Christi sein. (ebd.)

Da ἡρμήνευσεν nicht notwendig mit „übersetzen" wiedergegeben werden müsse, kommt er zu der folgenden Deutung des Papias-Zitates:

> „Matthäus hat die Reden zusammengeschrieben, und zwar in hebräischer Sprache, und andere haben sie . . . erklärt, erläutert, angewendet." (235) „Und diese Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus scheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu sein, ja sie haben uns wohl die Sammlung selbst mit erhalten. Denn eine solche Arbeit ist unser Matthäusevangelium. . . . Es schließt diese Sammlung in sich und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzu." (237)

Seinen Namen habe das Matthäusevangelium daher, daß es auf der Redensammlung des Matthäus beruhe (238). Ihr Inhalt sei erhalten in den großen Redekomplexen, die in Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1 und 26,1 jeweils mit einer formelhaften Wendung abgeschlossen werden. Schleiermacher übersieht jedoch, daß in dieser von λόγοι (7,28;

19,1 und 26,1), nicht aber von λόγια die Rede ist, wie ja überhaupt das Wort λόγια nirgends im Neuen Testament für die Überlieferung von Jesusworten verwendet wird.

Neben dem Matthäusevangelium habe es weitere Bearbeitungen dieser Sammlung gegeben, so daß Schleiermacher „den Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον gewissermaßen als einen Familiennamen ansehen" möchte (243). Zu dieser Verwandtschaft gehören außerdem das Hebräerevangelium, das Evangelium der Ebioniten sowie das der Nazaräer (243f); im Unterschied zu Lessing identifiziert er die drei also nicht miteinander,[22] sondern entzieht sich auch in diesem Punkt der von Hieronymus ausgehenden Suggestion. So kommt er zu dem Ergebnis:

> Nur so viel scheint mir festzustehen, daß mehrere Evangelienbücher ungeachtet sehr bedeutender Verschiedenheiten doch so mit einander verwandt waren, daß sie insgesamt auf den Matthäus zurückgeführt wurden, daß einige von diesen in aramäischer Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinsamen Namen καθ' Ἑβραίους führten, daß der Apostel Matthäus keines von allen diesen verfaßt hat, sondern nur in aramäischer Sprache diejenige Sammlung von Reden und Aussprüchen Christi, welche Papias ihm zuschreibt, daß diese jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zu Grunde gelegen hat, daß auch von unserm kanonischen Matthäusevangelium der eigentliche Verfasser unbekannt ist und nicht bewiesen werden kann, es sei ebenfalls ursprünglich aramäisch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieser Familie gekannt und sie unter der Formel ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος mit zusammengefaßt hat. (246f)

Andererseits habe „die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanonischen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt" (247). Die Reden Jesu im Johannesevangelium hätten einen völlig anderen Charakter. Auch zum Lukasevangelium sieht er keine direkte Beziehung:

> Näher unserm Gegenstand verwandt wäre es zu erforschen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichnisse und anderweitigen Reden Christi, welche unser Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfasser des letzteren übergangen worden oder ob und warum sie auch in der Sammlung des Apostels gefehlt haben. (ebd.)

---

[22] R. Handmann, Das Hebräer-Evangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus, TU 5,3, 1888, 6f nennt dafür als ersten Credner, dessen Werk ebenfalls 1832 erschienen ist, erwähnt dies bei Schleiermacher aber nicht (6).

Schleiermacher kommt also noch nicht auf die Idee, die Partien des Lukasevangelium, die es mit dem Matthäusevangelium gemeinsam hat, auf die eine von ihm postulierte Quelle zurückzuführen.

Hinter dem Markusevangelium schließlich sieht er entsprechend einem zweiten Papias-Text[23] die Predigten des Petrus, dessen „Dolmetscher"—so übersetzt er ἑρμηνευτής in diesem Zusammenhang (247f)—Markus gewesen sei. Papias meine aber auch hier nicht das kanonische Evangelium, sondern rede von einer „Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi, gesprochenes und getanes" (249), deren Inhalt auf Petrus zurückgehe. Erst nach einer Rekonstruktion dieser Sammlung sei ein Vergleich mit der des Matthäus möglich.

Das Ergebnis seiner Untersuchung formuliert Schleiermacher am Ende in einer Art beschwörender Selbstvergewisserung, zu der er sich mit denen, für die er schreibt, zusammenschließen kann in der offenbar beglückenden Erkenntnis, daß die Vierzahl der kanonischen Evangelien ihren guten Sinn hat:

> Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Voraussetzung annehmen, auf welche sie so natürlich führt, erst recht deutlich, wie trefflich unser evangelistischer Schatz organisiert ist. Denn auf der einen Seite gibt uns die Schrift des Johannes das wichtigste aus den zusammenhängenden Erinnerungen eines solchen, der in dem engsten persönlichen Verhältnis zu Christus stand, auf der andern die des Lukas die Resultate einer prüfenden Forschung nach dem zuverlässigsten von dem, was über Christus in dem Gesamtgedächtnis, daß ich so sage, der apostolischen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwischen diesen beiden stehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus gesammelten einzelnen apostolischen Erinnerungen besteht, die aber erst durch Ergänzung aus dem Gesamtgebiet der Überlieferung zu einem Ganzen werden konnten. (253f)

Für Lessing hatte es eine Entwicklung vom Nazarener- zum Johannesevangelium im Sinne einer zunehmenden Vergöttlichung Christi gegeben. Bei Schleiermacher hingegen stehen am Anfang—offenbar gleichrangig—die „apostolischen Erinnerungen" unterschiedlichen Grades bei Matthäus, Markus und Johannes und die „prüfende Forschung" des Lukas. Papias' Äußerung zu Matthäus verweist nicht länger auf ein Evangelium potentieller Häretiker, sondern auf eine

[23] Euseb, h.e. III 39,15: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

Sammlung von Aussprüchen Christi, die im kanonischen Matthäusevangelium aufgehoben ist. Dieses Gesamtbild ermöglichte es Schleiermacher, in seiner „Glaubenslehre" das Johannesevangelium zu zitieren, um das christologische Dogma im Bewußtsein Jesu zu begründen.[24] Hier war nach seiner Ansicht ja zu finden, was einer erinnerte, „der in dem engsten persönlichen Verhältnis zu Christus stand". Auf der anderen Seite wurde Lukas zum Vorbild „prüfender Forschung".[25] Erst im Zusammenspiel beider findet sich begründete Wahrheit.

Holtzmanns zwei Quellen für den historischen Jesus

Seine große Bedeutung erhielt Schleiermachers Aufsatz jedoch nicht wegen dieser Ergebnisse; vielmehr war es seine Interpretation der λόγια, die in der Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß (1808–1874) wichtig wurde. Dessen zwei Bände „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" erschienen 1835 bzw. 1836 erst nach Schleiermachers Tod. Daher konnte er selbst nicht mehr Stellung nehmen zu der darin enthaltenen Kritik an seiner Begründung der Christologie im Bewußtsein des historischen Jesus. Aber die deutsche protestantische Theologie des 19. Jh.s insgesamt war herausgefordert durch Strauß' Behauptung, der neutestamentliche Jesus sei nicht eine geschichtliche Person, sondern verkörpere die Idee des Gottmenschen. Gegenüber dem sich daraus ergebenden „mythischen" Jesus-Bild auf der Grundlage vor allem des Johannesevangeliums wurde die Suche nach Quellen für historisch zuverlässige Aussagen über Jesus für die Theologie fast zu einer Überlebensfrage.

Um nicht weniger jedenfalls geht es in dem umfangreichen Werk von Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) „Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" (Leipzig 1863):[26]

---

[24] In der 2. Auflage von 1831 freilich merklich zurückhaltender als in der ersten von 1821/22 (hg. von H. Peiter, Berlin/New York 1984); dort z.B.: „Was nun die Aussagen Christi über sich selbst betrifft, so hat er das reinste Bewußtsein seiner Unsündlichkeit auf das vollständigste ausgesprochen (Anm. 12: Joh 8,46), und dieses Zeugnis sowie die häufigen, welche er von seinem eigentümlichen Verhältnis zu Gott ablegt (Anm. 13: Joh 5,17ff, 10,30ff, 13,31f, 14,11, 17,5.10.21–23) ergänzen und durchdringen einander." (61) Eine vergleichbare Passage fehlt an der entsprechenden Stelle zehn Jahre später.

[25] Vgl. dazu vor allem Schleiermachers Studien zum Lukasevangelium.

[26] Holtzmann konnte dafür zurückgreifen auf die verschiedenen Arbeiten zur Markus-Priorität, für die Zwei-Quellen-Theorie auch schon auf Christian Hermann

> Für uns nämlich handelt es sich hier einfach um die Frage, ob es dermalen noch möglich sei, die geschichtliche Gestalt dessen, auf den das Christentum nicht bloß seinen Namen und Bestand zurückführt, sondern dessen Person es auch zum Mittelpunkt seiner eigentümlichen religiösen Weltanschauung gemacht hat, in einer Weise nachzuzeichnen, die allen gerechten Ansprüchen der fortgeschrittenen historisch-kritischen Wissenschaften genügt; ob es möglich sein werde, das, was der Stifter unserer Religion an sich war, also das echte und naturgetreue Bild seines Wesens, herauszustellen unter Anwendung der allein legitimen Mittel einer gewissenhaften, historischen Kritik—oder ob wir ein für allemal auf die Erreichung eines derartigen Zieles zu verzichten haben. (1)

Die 500 Seiten dieses Buches machen in der Tat—wie von Holtzmann befürchtet—über weite Strecken den Eindruck eines „Rechenexempels . . ., aus dessen Behandlung und Lösung, abgesehen von einer, zweifelhaften Wert besitzenden, Übung des Scharfsinns, kein weiterer Gewinn davonzutragen wäre." (1) Penible Textanalysen begründen das bekannte Ergebnis, daß die synoptischen Evangelien tatsächlich als Quellen[27] für „das echte und naturgetreue Bild" des „Stifters unserer Religion" gelten können, wenn das Matthäus- und das Lukasevangelium als Bearbeitungen des Markusevangeliums in einer vom vorliegenden Text leicht differierenden Fassung angesehen werden und die verbleibenden Gemeinsamkeiten zwischen dem Matthäus- und dem Lukasevangelium auf eine zweite Quelle Λ, die λόγια des Papias, zurückgeführt werden.[28]

„*Natur*getreuheit" in diesem Sinne ist nicht an der Zwei-*Naturen*-Lehre zu messen; einzig anerkanntes Kriterium ist ja die „historische Kritik", nicht das überlieferte Dogma. Ebensowenig ist bei Holtzmanns Formulierung „Bild seines Wesens" an die christologische Kategorie εἰκὼν τοῦ θεοῦ zu denken, die Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre" so stark herausgearbeitet hatte, auch nicht an Jesu „Wesensgleichheit mit dem Vater"; das Christentum vielmehr

---

Weiße, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde, Leipzig 1838. Erst bei Holtzmann bekommt das „synoptische Problem" aber seine prinzipielle Bedeutung wegen der Auseinandersetzung mit Strauß, die die ganze „Einleitung" des Buches beherrscht.

[27] Entgegen einem verbreiteten Mißverständnis geht es bei der Zwei-Quellen-Theorie nicht um die beiden Quellen für das Matthäus- und das Lukasevangelium, sondern für den historischen Jesus.

[28] Die Geschichte der Q-Forschung hat jetzt James M. Robinson ausführlich dargestellt in der von ihm, Paul Hoffmann und John S. Kloppenborg herausgegebenen „Critical Edition of Q", Leuven 2000, xix–lxxi.

hat ihn zum „Mittelpunkt seiner religiösen Weltanschauung" gemacht, den „Stifter unserer Religion". Was er „an sich" ist, darauf muß allein, kann aber auch die historische Wissenschaft „eine vollkommen gesicherte und nach allen Seiten gerechtfertigte Antwort" (9) geben:[29]

> Für die große Menge freilich ist die Frage schon beantwortet. Tut ja auf der einen Seite die harmlose Erbaulichkeit immer noch, als wäre nichts geschehen, und fährt fort, das schon fertige, vom Dogmatismus entworfene, Bild von Jesu Person und Werk, wie sie es zur Erforschung der Quellen bereits mitgebracht hat, ohne weiteres in denselben auch zu finden. Auf der anderen Seite genügt es dem ordinären Philister der heutigen Durchschnittsbildung vollkommen zu wissen, daß Jesus von Nazareth infolge eines vor nun bald dreißig Jahren erschienenen Buches unter die mythologischen Figuren versetzt worden ist. (1f)

Gegen die gesamte Tradition, aber auch gegen die seinerzeit vorherrschende Meinung der Exegeten erhält nun das Markusevangelium den Vorrang vor dem Matthäusevangelium; nur über die „Logien" kommen dessen wesentliche Inhalte weiterhin zum Tragen. Die Zwei-Quellen-Theorie schien als Ergebnis moderner Wissenschaft trotzdem begründet in der altkirchlichen Tradition, denn das Papias-Zitat wurde für die neue Hypothese in Anspruch genommen und bewies nicht länger den Vorrang des Matthäus. Zwar regte sich immer wieder einmal Kritik an Schleiermachers lexikalischer Bestimmung von λόγια, doch hielt sein philologisches Renommee—er hatte ja den ganzen Plato ins Deutsche übersetzt—länger als sein theologisches, so daß die Lexika in seiner Nachfolge bis heute eine speziell christliche Sonderbedeutung des griechischen Wortes annehmen:

> (λόγ)ιον, τό, *oracle* esp(ecially) one preserved from antiquity, . . . more freq(uently) in pl(ural), *oracles* dist(inguishe)d fr(om) χρησμοί.
>
> 2. τὰ λ(όγια) Κυρίου the *sayings* of the Lord, LXX *Ps.*11(12).6, cf. *Act.Ap.*7.38, *Ep.Rom.*3.2, 1*Ep.Pet.*4.11.

---

[29] In seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" hat Albert Schweitzer, der selber ja die Matthäus-Priorität vertrat, Holtzmann über die Maßen gelobt: „Das ideale Leben-Jesu des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts ist das ungeschriebene von Heinrich Julius Holtzmann. Man erhält es, wenn man seinen Synoptikerkommentar und seine neutestamentliche Theologie ineinanderliest. Ideal ist es, weil es ungeschrieben ist, nur in der Idee des Lesers, durch dessen mitschaffende Phantasie entsteht, und auch dann nur in allgemeinen Umrissen." (Tb-Ausgabe Siebenstern 79/80, ²1972, Bd. 2, 342)

lautet der Eintrag bei Liddell/Scott/Jones, A Greek-English Lexicon (1056a), wo doch an allen unter 2. verzeichneten Stellen die Übersetzung „oracle", „Göttterspruch" ausreichen würde, jedenfalls semantisch.

G.W.H. Lampe geht in seinem „Patristic Greek Lexicon" (1961) von der Bedeutung „utterance, saying" aus und notiert unter 3.:

> „esp(ecially) of oracular or inspired utterances: a. pagan . . .,
>
> b. of utterances of OT prophets, prohecies. . . .,
>
> c. plur(al) of OT scriptures in gen(eral). . . .,
>
> d. sayings of the Lord", wozu er außer Polykarp, Phil. 7,1 auch das Papias-Zitat und den Titel des Papias-Werkes rechnet, wenn diese nicht (s. b) alttestamentliche Erfüllungszitate meinen.[30]

Lampe berücksichtigt also zwar die Bedeutung von λόγια als „Orakel", doch hält er auch „sayings of the Lord" für möglich. Die Logik dahinter ist vermutlich dieselbe wie bei Schleiermacher und Holtzmann: Da es zu Papias' Zeit noch keinen neutestamentlichen Kanon gab, konnten auch Jesu Worte noch nicht λόγια im eigentlichen Sinn von „Göttersprüche aus alter Zeit" genannt werden.[31] Die Bezeichnung λόγοι blieb freilich noch über lange Zeit vorherrschend; um so auffälliger ist es dann, daß Papias ihnen bereits eine Art kanonischen Rang als λόγια gegeben hat.[32]

Umstritten war jedoch, ob die Papias-Notiz überhaupt die Beweislast für die Zwei-Quellen-Theorie tragen könne. Vermutlich auch deshalb kam es zu der stillschweigenden Abkehr von dem Sigel Λ. An seine Stelle trat wohl zuerst bei Johannes Weiß „Q", was eine—z.B. in Landkarten gebräuchliche—Abkürzung für das deutsche Wort „Quelle" ist[33]—ein lateinischer Buchstabe, den das griechische Alphabet nicht kennt. In sich hat „Q" freilich keine Aussagekraft, denn es ist ja auch im Deutschen nicht unmittelbar klar, um welche Art von Quelle es sich handelt, während Λ direkt auf Papias' Logia verwiesen hatte.

---

[30] Ähnlich auch W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, [6]1988 (völlig neu bearbeitet, hg. von K. und B. Aland), 967; vgl. auch G. Kittel, ThWNT IV, 140–145.

[31] Schleiermacher (Anm. 19) 366f; Holtzmann (bei Anm. 26) 251.

[32] Vgl. meinen in Anm. 19 genannten Aufsatz.

[33] Vgl. die Nachweise bei F. Neirynck, The Symbol of Q (= Quelle), EThL 54 (1978) 119–125; Once More: The Symbol Q, EThL 55 (1979) 382f; Note on the Siglum Q, in: Evangelica I, BEThL 99, 1991, 474.

Daher kann Q ohne Zusatz nur in Zusammenhängen verwendet werden, in denen klar ist, daß es die „synoptische Quelle" oder eben die—wie es dann doch zumeist heißt—„*Logien*quelle" meint; in englische Texte übertragen besagt die Abkürzung Q für sich gar nichts mehr.

Die Existenz derartiger Sammlungen von Jesussprüchen schien bestätigt zu werden durch die Veröffentlichung der Oxyrhynchus-Papyri 1 und 654, mit ihnen 655, die Ende des 19. Jh.s zu den ersten Papyri überhaupt gehörten.[34] Präsentiert wurden sie von Anfang an als „Λόγια Ἰησοῦ. Sayings of Our Lord",[35] ohne daß das Stichwort λόγια irgendeinen Anhalt am Wortlaut dieser Fragmente hat. Es ist vielmehr deutlich ein Echo auf den Papias-Text und seine Verwendung im Zusammenhang der Zwei-Quellen-Theorie; sie schien nun aus den Papyrusfunden eine ganz neue Begründung bekommen zu können. Außerdem enthielt POxy 654 Z.6–9 einen Spruch, der eine Parallele im Hebräerevangelium hat, in dessen Umkreis der Papias-Text ja gesehen wurde.[36]

Mit der Entdeckung der Bibliothek von Nag Hammadi fünfzig Jahre später zeigte sich freilich, daß es sich bei diesen drei Papyri um Fragmente des Thomasevangeliums handelte. Dem eingebürgerten Sprachgebrauch folgend wurde dieses von Anfang an in „Logia" eingeteilt, auch hier ohne daß der Wortlaut dafür einen Anhalt bietet. „Logion" war inzwischen nicht zuletzt durch R. Bultmanns Klassifizierung „Logien (Jesus als Weisheitslehrer)"[37] zu einer formgeschichtlichen Kategorie geworden, die unabhängig vom Papias-Text oder von der griechischen Semantik definiert ist.[38]

Was Holtzmann sich von der Zwei-Quellen-Theorie versprochen hatte, führte eine Generation nach ihm Adolf (von) Harnack (1851–1930) durch in seinen 1900 als Buch erschienenen Vorlesungen: das „Wesen des Christentums" darzustellen in einer historischen Rekonstruktion der Verkündigung Jesu.[39]

---

[34] Vgl. oben 144–148.

[35] Hg. von B.P. Grenfell und A.S. Hunt, London 1897, bzw. dies., New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel, London 1897.

[36] Vgl. oben 148, 152, 234.

[37] Die Geschichte der synoptischen Tradition, ^{3}1957, 73; viele der „Oxyrhynchus-Logien" werden dort von Bultmann auch behandelt.

[38] Vgl. auch oben bei Anm. 30 zu den modernen Lexika.

[39] Ich zitiere nach den Seitenzahlen der Taschenbuch-Ausgabe von 1964; das Gedenkjahr 2000 hat eine neue Edition und einige Literatur zu diesem epochema-

> Was ist Christentum?—lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen, d.h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist. Damit ist die apologetische und die religionsphilosophische Betrachtung ausgeschlossen. (18)

Harnack meint damit keine Selbstbeschränkung des historisch arbeitenden Theologen, sondern sieht wie Holtzmann in der „geschichtlichen Wissenschaft" verbunden mit geschichtsbewußter Lebenserfahrung die „allein legitimen Mittel" der Erkenntnis.

> Wo haben wir den Stoff zu suchen? Die Antwort erscheint einfach und zugleich erschöpfend: *Jesus Christus und sein Evangelium.* (19)

Trotz aller Schwierigkeiten der Quellenlage hält er es für möglich, ein „Charakterbild Jesu zu zeichnen oder—bescheidener gesprochen: der Versuch ist nicht aussichtslos zu erkennen, was er gewollt hat, wie er gewesen ist und was er uns bedeutet" (31); die historische Frage schließt also die nach der gegenwärtigen Bedeutung unmittelbar ein.

Vorbild ist wie bei Schleiermacher der Verfasser des dritten Evangeliums:

> Prüfen wir ihn aber auf seine Quellen, so finden wir, daß er sich hauptsächlich an das Markusevangelium und an eine Quelle, die wir auch im Matthäusevangelium wieder finden,[40] gehalten hat. Diese beiden Schriften schienen ihm, dem respektablen Geschichtschreiber, als die vorzüglichsten in der Menge der übrigen. Das bietet eine gute Gewähr für sie. Der Historiker hat diese Überlieferung durch keine andere zu ersetzen für möglich oder für nötig befunden. (26)

Im Unterschied zu Schleiermacher gibt es aber keine „Erinnerungen" von Augenzeugen in den anderen Evangelien, die neben die „prüfende Forschung" treten könnten; der Geschichtschreiber wird selber zum wichtigsten Zeugen.

---

chenden Werk gebracht. A. Schweitzer (Anm. 13) war mit dieser Ausführung freilich weit weniger zufrieden als mit Holtzmann (vgl. Anm. 29): „In seinem ‚Wesen des Christentums' läßt Harnack die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Lehre Jesu fast ganz zurücktreten und geht nur auf ein Evangelium aus, mit dem er ohne Schwierigkeit bis ins Jahr 1899 kommt." (266)

[40] Gemeint ist die Logienquelle; vgl. Harnacks eigenen Beitrag zur Q-Forschung: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II. Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, in Auseinandersetzung vor allem mit J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905.

Die Darstellung der Verkündigung Jesu führt in dem Abschnitt „Das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie" zu der bekannten Zuspitzung:

> Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein. (92)

Grundlegend dafür ist Mt 11,27:[41]

> Bei Matthäus, nicht etwa bei Johannes steht das Wort: ‚Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.' ... Aus diesem Kraftgefühl heraus und im Ausblick auf den Sieg hat er das Wort gesprochen: ‚Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater'. (84f)

Das ist der „Heilandsruf", aus dem auch die Worte am Sockel von Thorvaldsens Christus stammen.[42] Bei kaum einem anderen Jesuswort war im 19. Jh. so verbissen um die „Echtheit" gestritten worden wie bei diesem „johanneischen Rest" Mt 11,25–27.28–30, der auch dann bleibt, wenn man sich nur auf die synoptischen Evangelien stützen will, und in schroffem Gegensatz dazu bestreitet z.B. Martin Dibelius später eine Rückführung auf den historischen Jesus:[43]

> Diese Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf ist das typische Kennzeichen des göttlichen oder halbgöttlichen Offenbarungsträgers in der hellenistischen Frömmigkeit, also einer mythischen Person.

Nicht länger der mit den Mitteln der historischen Kritik erkennbare Jesus redet hier wie bei Harnack, sondern eher der vergöttlichte Heros im Sinne von Strauß, der nun aber einer späteren Entwicklungsstufe des Christentums zugerechnet wird, nicht der historische Jesus ist.

---

[41] Par. Lk 10,22; Harnack verweist aber allein auf Matthäus (84), nicht auf Q. Er zitiert den Wortlaut der Luther-Bibel; dabei kam ihm „kennen" bei Matthäus möglicherweise gelegener als „wissen" in der Lukas-Parallele, doch hielt er generell den Q-Text bei Matthäus für besser erhalten.

[42] Vgl. noch die Aufnahme von Mt 11,28 bei Harnack: „Das aber lehrt die Geschichte: die Mühseligen und Beladenen führt er zu Gott." (93)

[43] Die Formgeschichte des Evangeliums, ^{3}1959, 282f. Dibelius steht hier weitgehend unter dem Einfluß von Eduard Norden, Agnostos Theos, Stuttgart 1913, 277–308; ebenso Bultmann (Anm. 37) 171f, der den Abschnitt insgesamt nicht für einheitlich hält, aber nur für den ersten Teil (Mt 11,25f par.) keinen „zwingenden Grund" sieht, ihn „Jesus abzusprechen".

Hieronymus' letzte Spuren

Lessing hatte mit dem Nazaräerevangelium und der Papias-Notiz den Menschen Christus hinter der Dogmatik gefunden, und Holtzmann hatte, Schleiermachers Interpretation von λόγια aufnehmend, im Markusevangelium und den Logien die beiden Quellen gesehen für ein verläßliches Bild des historischen Jesus. Daß eine Generation später Λ(όγια) durch die neutralere Abkürzung Q(uelle) ersetzt wurde, macht deutlich, daß die Zwei-Quellen-Theorie sich auf die Dauer von ihrer Verbindung mit einer—nicht unumstrittenen—Deutung des Papias-Textes gelöst hat; zudem schienen die neu gefundenen „Oxyrhynchus-Logia" die Annahme einer „Logienquelle" wissenschaftlicher, nämlich unabhängig von der kirchlichen Tradition begründen zu können.

Nicht die frühen Papyrusfunde vom Ende des 19. Jh.s freilich führten zu einem noch einmal ganz neuen Jesusbild. Weder wurde das Petrusevangelium als eine verläßlichere Quelle für den Hergang der Passion Jesu genommen, noch zeigten die „Logien" eine grundsätzlich andere Art seiner Lehre. Im Gegenteil, die bis dahin als Kernsatz der Verkündigung Jesu genommene Aussage von Lk 17,21 ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν fand sich in POxy 654 Z.15 gut lesbar wieder: ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι.

Epochemachend wirkten vielmehr neue Texte ganz anderer Art, die Johannes Weiß (1863–1914) heranzog, um „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" (1892) darzustellen.[44] Für die protestantische Tradition stammten die „richtigen Parallelen",[45] mit deren Hilfe die Schrift zu erklären war, aus der Schrift selber. Weiß zog nun aber auch Schriften heran aus dem Bereich der jüdischen Apokalyptik, die überliefert worden waren in Sprachen, die nicht zum klassischen Bildungsgut gehörten, Syrisch, Äthiopisch gar, den meisten nur in Übersetzungen zugänglich,[46] etwas wirr wirkende Schriften aber auch, nach Inhalt und Stil weder zur Moderne noch zu einem modernen Jesus

[44] Die zweite, erweiterte Auflage erschien 1900. Ich benutze die von F. Hahn herausgegebene 3. Auflage (1964), ein Nachdruck der zweiten Auflage mit charakteristischen Auszügen aus der ersten.

[45] Vgl. oben 11 zu der „Original-Bibel" des Johann Christian Steinbarth.

[46] Vgl. die in dieser Zeit entstandenen Sammelwerke von E. Kautzsch (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900) und R.H. Charles (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 1913).

passend. Allenfalls am Rande, beim Judasbrief waren sie zuvor herangezogen worden,[47] nicht jedoch an solch zentraler Stelle.

Ganz „menschlich" bleibt auch dieser Jesus, wenn Weiß ihn als in seinen „Stimmungen" schwankend beschreibt zwischen dem Hochgefühl, daß das Reich Gottes im Grunde bereits da sei, und andererseits der Hoffnung, daß seine immer noch ausstehende Vollendung in der Art, wie sie in der apokalyptischen Literatur beschrieben war, tatsächlich eintreffen werde. Aus dieser Spannung erkläre sich dann auch am Ende Jesu Versuch, durch den Weg nach Jerusalem das Kommen des Reiches Gottes zu erzwingen.

> Das soeben zusammengefasste Ergebnis bietet für die systematisch-praktische Theologie eigentümliche Schwierigkeiten. Der Gedanke Jesu vom Reiche Gottes erscheint so innig verflochten mit einer Reihe von Anschauungen eschatologisch-apokalyptischer Art, welche von der systematischen Theologie nicht ohne Weiteres übernommen zu werden pflegen, dass man fragen kann, ob es überhaupt möglich ist, die Idee des Reiches Gottes, in der Weise, wie es neuerdings für zweckmässig gehalten wird, für die Theologie zu verwenden.[48]

Weiß konnte nicht ahnen, wie willkommen seine Neubestimmung des Reiches Gottes Generationen von nachfolgenden systematischen Theologen sein würde, während er noch die liberale Theologie beschwor:

> Das was in der Predigt Jesu allgemeingiltig ist und den Kern unsrer systematischen Theologie bilden soll, ist nicht die Idee Jesu vom Reiche Gottes, sondern die der Gotteskindschaft in religiöser und sittlicher Beziehung. Damit ist nicht gesagt, dass man den Begriff ‚Reich Gottes' nicht mehr in der bisherigen Weise verwenden solle. Im Gegenteil, er scheint mir thatsächlich das eigentliche Losungswort der modernen Theologie sein zu müssen. Nur das Zugeständnis muss gefordert werden, dass wir ihn in einem anderen Sinn anwenden, als Jesus.[49]

---

[47] Dem Judasbrief war seit der Alten Kirche zum Vorwurf gemacht worden, derartige nichtbiblische Quellen zu zitieren.

[48] (Anm. 44) 242f, die Passage stammt aus der ersten Auflage; vgl. 73 aus der zweiten Auflage: „Auf diese Stellen (‚in denen Jesus die Verheissung schon erfüllt, die Gottesherrschaft bereits gekommen nennt,') legen alle die Theologen das entscheidende Gewicht, denen das Eschatologische an der Predigt Jesu fremdartig und unverwertbar ist. Ihnen entnimmt man den Rechtstitel, den Begriff des Reiches Gottes noch heute als Centralbegriff der christlichen Weltanschauung zu verwenden. Unbewusst wird darum die Deutung dieser Sprüche beeinflusst von der Rücksicht auf die vorschwebenden praktischen Zwecke."

[49] (Anm. 44) 246, die Passage stammt ebenfalls aus der ersten Auflage.

Die „judenchristlichen Evangelien" hatten in der Frage nach dem historischen Jesus endgültig jede Funktion verloren, ganz zu schweigen von der grundlegenden Bedeutung, die Lessing ihnen zugedacht hatte. Sie haben noch einmal eine gewisse Rolle in den Auseinandersetzungen um die Theorie Ferdinand Christian Baurs (1792–1860) gespielt. Für den von ihm behaupteten fundamentalen Gegensatz von Juden- und Heidenchristentum in der Entwicklung des frühen Christentums zur Synthese des Frühkatholizismus bildeten sie natürlich wichtige Quellen.[50] Doch verlor sich auch dieses Interesse, und sie wurden zu einem Spezialgebiet der Apokryphenforschung neben anderen. Erst Walter Bauer (1877–1960) sprach dem Hebräerevangelium noch einmal eine Schlüsselrolle zu, wenn auch eine beschränktere; für Ägypten sollte es die anfängliche gnostische Ausrichtung des Judenchristentums gegenüber dem Heidenchristentum des Ägypterevangeliums belegen.[51]

In diesem Punkt hat Bauer aber kaum Resonanz gefunden, auch nicht bei der ihm verpflichteten Forschung, denn durch neue Handschriftenfunde stellten sich die Verhältnisse in Ägypten doch sehr anders dar, auf Seiten der Orthodoxie wie bei der Häresie.[52] Der Bereich der „judenchristlichen Evangelien" fehlt z.B. ganz in dem 1971 gleichzeitig in deutscher und englischer Sprache erschienenen Band mit Aufsätzen von Helmut Köster und James M. Robinson „Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums" bzw. „Trajectories through Early Christianity", ebenso in Kösters und Robinsons weiteren Arbeiten.[53]

In seiner Untersuchung der außerkanonischen Jesusworte sah Joachim Jeremias (1900–1980) die Echtheit von zwei Texten aus

---

[50] Vgl. dazu vor allem Handmann (Anm. 22) 9–18, sowie 18–20 zu Adolf Hilgenfeld (1823–1907), bei dem das Hebräerevangelium „zum dritten Mal an den Anfang der Evangelienfrage gestellt" war (19).

[51] Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934 ([2]1964 BHTh 10, hg. von G. Strecker).

[52] Erst nach 1934, dem Erscheinungsjahr von Bauers Buch, wurden z.B. die Chester-Beatty- und die Bodmer-Papyri, aber auch PEgerton 2 und natürlich die Nag-Hammadi-Texte bekannt. 1934 war Bauers Buch sozusagen zur Unzeit erschienen, denn in dem Jahr, in dem er auf der Vielfalt nebeneinander laufender Entwicklungen bestand, ohne klare Trennung von Orthodoxie und Häresie, fand die deutsche evangelische Kirche sich zum Barmer Bekenntnis zusammen gegen die „falschen Lehren" der Deutschen Christen.

[53] Bei Köster vor allem in Ancient Christian Gospels, Philadelphia 1990.

dem „Nazaräerevangelium“[54] und einem aus dem Hebräerevangelium[55] als möglich an.[56] Bei Otfried Hofius bleibt davon nur eins übrig, das dem Hebräerevangelium zugewiesene Wort über die Fröhlichkeit.[57] Hin und wieder finden sich auch in der exegetischen Literatur der letzten Jahre noch Hinweise auf diese Evangelien, vor allem in der Frage der eschatologischen Deutung der vierten Bitte des Vaterunsers;[58] daß sie aber in der „neuen Frage“ nach dem historischen Jesus irgendeine Rolle gespielt hätten, läßt sich keinesfalls behaupten.

Die Erklärung dafür liegt freilich nicht in unsachgemäßer Voreingenommenheit, wie Gerd Theißen unterstellt:

> Sie war primär von dem theologischen Interesse bestimmt, christliche Identität durch Abgrenzung gegenüber dem Judentum zu begründen und durch Abgrenzung zu urchristlichen ‚Häresien‘ (wie Gnosis und Enthusiasmus) zu sichern. Sie bevorzugte *daher* ‚rechtgläubige‘ kanonische Quellen. [59]

Auch im 19. Jh., das er demgegenüber als noch frei von solchen Tendenzen zu sehen scheint, führten „apokryphe“ Quellen kaum zu Korrekturen eines historisch erhobenen Jesusbildes.[60] Vor allem aber

---

[54] Die Geschichte vom zweiten Reichen (s.o. 250) und das Wort über die unbegrenzte Vergebung (s.o. 243).

[55] Hieronymus, *in* Eph 5,4; Fragmente (Anm. 17) 52f.

[56] Unbekannte Jesusworte, [4]1965; in NTApo[3] I 53 hatte er Echtheit auch für das Wort aus der syrisch überlieferten Theophanie Eusebs erwogen: „Ich wähle mir die Würdigsten aus; die Würdigsten sind die, die mir mein Vater im Himmel gegeben hat.“

[57] Art. „Agrapha“, TRE II (1978) 108; Versprengte Herrenworte, NTApo[5] I (1987) 78f.

[58] In Mt 6,11: *In evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane* maar *repperi, quod dicitur crastinum*; vgl. z.B. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 193f; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, EKK 1/1, 1985, 346f.

[59] G. Theißen, A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 28 (Hervorhebung von mir D.L.)—laut Vorwort (7) ist für diesen Teil des Buches primär G. Theißen verantwortlich. Die Formulierung spielt an auf das sogenannte „Differenzkriterium“, das aber im zweiten Teil in E. Käsemanns klassischer Formulierung erheblich anders lautet: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“ (Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960,187–214, hier 205)

[60] Vgl. die zusammenfassende Darstellung von W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Gießen 1909 (Nachdruck Darmstadt 1967).

werden die auf diese Weise geweckten Erwartungen in den darstellenden Partien seines eigenen Buches enttäuscht. Abgesehen von der ja im strikten Sinne nicht nicht-kanonischen Logienquelle spielen außerkanonische Quellen eine ganz geringe Rolle; insgesamt bringen sie kaum mehr als ein paar zusätzliche Belegstellen. Q wird zunächst (29) zwar in diesem Zusammenhang genannt, später aber durchaus als „synoptische Quelle" vorgestellt (44f).[61] Die „judenchristlichen Evangelien" erscheinen ganz konventionell als Gruppe entsprechend dem üblichen Konsens (63–65).

Die Hoffnung, daß sich eines Tages im ägyptischen Wüstensand oder in nahöstlichen Bibliotheken doch noch ein Text eines judenchristlichen Evangeliums in Griechisch oder Aramäisch bzw. Syrisch findet, möchte Martin Hengel nicht aufgeben,[62] denn davon verspräche er sich mehr als von der sonstigen Apokryphenforschung:[63]

> Those who want to investigate apocryphal Gospels which are really significant historically need first to take up the search for the Jewish-Christian texts. But presumably we shall not get very far. Too many sources have been lost, and therefore they can no longer be sure to lighten the darkness of Jewish-Christian Gospel-writing in Aramaic and Greek. (76)

Abgesehen von solcher Resignation erfüllen aber neue Funde selten alte Erwartungen, sondern werfen gelegentlich mehr neue Fragen auf, als sie alte zu beantworten vermögen.[64]

> Damit, das Judenchristentum, das hinter diesen Texten steht, als ‚häretisch' und als ‚synkretistisch-gnostisch' zu bezeichnen, ist nicht viel gewonnen. Produktiver wäre es, die Gedankenanstöße, die von ihnen ausgehen, aufzunehmen und einzubringen in das heutige jüdisch-christliche Gespräch.

---

[61] Laut Vorwort (7) stammen diese Partien des Buches von Annette Merz; vielleicht erklären sich die Unausgeglichenheiten aus der unterschiedlichen Verfasserschaft.

[62] M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ, London 2000, 75: „Unfortunately not even the slightest trace is left of the special Jewish-Palestinian Christians' Jesus tradition, which similarly assumed written form in Aramaic, unless—and here I do not completely give up hope—in the desert sand of Egypt or in Eastern libraries we find yet another text of a Jewish-Christian Gospel in Greek or Aramaic/Syriac." Solche Hoffnungen verbanden sich ja auch mit den Funden von Qumran oder von Nag Hammadi.

[63] Dafür nennt er die Namen Crossan und Koester.

[64] Das Thema ist inzwischen Stoff für verschiedene Romane geworden, empfehlen möchte ich den Krimi meines verstorbenen Freundes Fritz Stolz: Kirchgasse 9 (erschienen 1995 im Pano-Verlag Zürich), in dem ich mich immerhin als Nebenfigur literarisch verewigt finde.

Was solch ein von Hans-Joseph Klauck formulierter Appell[65] tatsächlich bewirken könnte, bleibt ungewiß. Das Beispiel jedenfalls, das er selber anführt, erinnert lediglich an Lessings Suche nach dem Christus der Nazarener, der als Mensch auch von Sünden nicht frei ist. Zu dem von Hieronymus überlieferten, dem Nazaräerevangelium zugeordneten Jesuswort:[66]

> Was habe ich gesündigt, dass ich hingehe und mich von ihm taufen lasse? Es sei denn das, was ich gesagt habe, ist Unwissenheit (Sünde in Unwissenheit?),

schreibt er:

> Dieser Zug entstammt einem frühen Stadium und einem Milieu, wo die Vorstellung eines Sündenbewusstseins Jesu zwar schon als problematisch, aber noch nicht als so anstößig und häretisch empfunden wurde wie später in der Großkirche.

Vielleicht erweckt der Oberbegriff „judenchristliche" Evangelien falsche Hoffnungen, und auch aus diesem Grunde sollte besser auf ihn verzichtet werden. Die frühesten und als solche mehr oder weniger judenchristlichen Quellen, das Markusevangelium und Q, zeigen ebenso wie später das Matthäus- und das Johannesevangelium die christliche Seite eines Gesprächs, das geprägt ist von tiefgreifenden Kontroversen und kaum den Charakter eines offenen Dialogs hat. Für die Evangelien der Ebionäer und der Nazaräer lassen sich zwar judenchristliche Trägerkreise vermuten, die Ebionäer seit dem 2. Jh., die Nazaräer aber kaum vor dem 4.; für die wenigen Fragmente des Hebräerevangeliums dagegen fehlt es an einer sicheren Zuordnung zu einer bestimmten Richtung.[67]

Wir kommen mit diesen Evangelien also nicht zurück in die Frühzeit eines „Judenchristentums" vor der „Großkirche". Den Menschen Jesus, den Lessing bei den Nazarenern suchte, hat die kritische Forschung jedoch ohnehin längst in den Evangelien des Kanons selber gefunden; am gründlichsten hat William Wrede (1859–1906) 1901 in seinem Buch über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien[68]

---

[65] Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 76.

[66] Hieronymus, *adv. Pelag.* III 2: *Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.* Übersetzung von Klauck, ebd. 66.

[67] Vgl. oben 256.

[68] Göttingen 1901, [4]1969. Das Buch wird heute eigentlich nur als frühe redak-

die Stellen, die ein Bewußtsein Jesu von seiner Messianität zu belegen schienen, in allen Evangelien der „Messiasdogmatik" des frühen Christentums zugewiesen.

Aus Papias' der Übersetzung bedürfenden „Göttersprüchen" in hebräischer Sprache ist mit Schleiermachers Hilfe die bloße Chiffre Q geworden. Die Logienquelle führt nicht länger wie noch für Julius Wellhausen[69] unmittelbar zurück in die aramäisch sprechende Urgemeinde, sondern zeigt eine Gestalt frühchristlicher Jesusüberlieferung in griechischer Sprache neben anderen. So verlieren sich in der neuzeitlichen Exegese Hieronymus' Spuren mehr und mehr; sie noch einmal zu lesen, führt zu Wegzeichen, die an markanten Punkten der deutschen Evangelienforschung gestanden haben, ohne doch so gewiß Richtungen weisen zu können, wie es scheinen mochte.

---

tionsgeschichtliche Arbeit zum Markusevangelium gelesen; Wrede aber ging es um alle vier Evangelien.

[69] Vgl. Anm. 40.

REGISTER

Ägypterevangelium: 22 23 32 82 141 148 174 239,36 279
Aland, Synopsis: 22,88 36,156 37,158 59,12 128,10 141 146,9 146,11 155,62 176,171 195,61 216,160
Ammonius: 21 233
Ambrosius: 194 222
Apokryph(en): 1–6 8 10 12 16 18 26–29 43 53 55,2 58,22 93 98–105 110,22 121f 124 125 127f 138–142 171 182 186 198 202 213 215–220 229 255,116 257f 265 261
Apostelgeschichte: 48f
1,1f: 30 43
1,13: 149,30
1,21f: 191
1,23–26: 118 185 235
4,36: 242
6,1: 239
9,36: 160,91
10,30; 13,3: 162,100
10,38: 265
15,23–29: 49
21,8: 92
21,20: 153,52
24,5.14: 244 254 260
Athanasius von Alexandrien: 3 17–19 20 182 215 216 218f 220
Augustinus: 8,32 194 195 222
in Joh. ev. tract. 33,3–6: 204,94
de adult. coniug. VII 6: 210,126

Barnabasbrief: 18 218f 220,186 255,116
Bengel, J.A.: 12 15,56
Brenz, J.: 7
Bundesbuch: 219

Calvin, J.: 14
Canon Muratori: 36 53,224 54,230
Chalcedon, Konzil: 104
Chemnitz, M.: 8
Clemens von Alexandrien: 27–29 148 184 190 233 253 254
Hypotyposen VI fr. 12: 132,24
strom. II 45,4: 188
II 45,5: 145 148 188 233f
III 92,2–93,1: 174,161
IV 35,2: 187 235
V 96,3: 145 188 234
VII 82,1: 189
Codex: 24 50f 73 98,126 142f 167
Codex Alexandrinus (A): 12 18 51,214 75,63 98 120,186
Codex Askewianus: 110,22
Codex Bezae (D): 1 51,214 136,44 165f 185 195 222–228 236 257,123
Codex Sinaiticus (ℵ): 18 51,214 72 98 218,170 220,186
Codex Vaticanus (B): 18,73 51,214 72 98 220,186
Confessio Virtembergica 1552: 7
(Ps.)Cyrill von Jerusalem: 233 237f 255

Decretum Gelasianum: 16f 57,7 103 252
Deuteronomium
21,22f: 67,40
22,22.23f: 200,79
Diatessaron → Tatian
Didache: 18 44 218f
8f: 162
8,2: 44,182 52 73,56
Didascalia
V 19: 69
VII: 194,53 197f 204 207 208 210 214,146 222
Didymus von Alexandrien: 18 23 50 102 138 182–221 233 234 238 240 241,49 253 255
ZaT I 77,19: 219,181
I 86,24: 218,174
II 202: 217,163
II 259,23: 218,168
III 330,22: 219,179
HiT I 6,17–24: 219,183
III 299,22–25: 218,173
IV 342,13f: 215,153
PsT I 29,27–30,8: 217,163
II 63,26–64,7: 217
II 99,16: 219,180
II 106,26–30: 212,139
II 109,20–22: 217
III 184,9f: 123,75 183f 235
III 218,3–14: 219,180
III 227,26f: 218,174

V 291,14–16: 132,24
V 297,22: 218,173
V 315,23–316,4: 164f 217
EcclT I 7,33–8,11: 215f
I 7,34–8,3: 28 118
I 8,3–5: 43,172 58,9 146,10 216,156
I 8,8–11: 26f 220,185
II 78,21f: 218,174
II 81,7: 218,173
II 86,19: 218,173
II 92,5: 219,181
IV 222,19–223,13: 191–215
IV 223,6–13: 136,43 236
IV 235,26–28: 219,181
VI 329,21–23: 219,180
GenT I 13B,5: 219,180
I 119,1: 219,183
I 121,23: 219,183
I 126,26: 219,183
I 143,1: 219,183
II 149,5: 219,183
II 180,1f: 218
JohT 10,20f: 58,9
PG 39,1488D: 155 216,160
Dionysius von Alexandrien: 37,158
Dionysius Exiguus: 12 17,66
Dishna: 98,126

Ebionäer: 32 228 247 253 282
→ Evangelium der Ebionäer
Elias-Apokalypse: 219
Epiphanius von Salamis: 31 231–233 238 247 253f 257
haer. 29,1,3: 244,67
29,7,4: 247,79
29,9,4: 245,71 247,79 254
30,13,2: 231f 244,64
30,13,4f: 232
30,13,7f: 232
30,14,3: 232 233,16
51,3,3–6: 37
Erasmus von Rotterdam: 6 193,48
Euseb von Cäsarea: 7 13,48 28 54,230 211,133 233 245 253 254
h.e. II 16,1: 28
III 3,2: 57 59,13
III 24,6f: 44,179 53 144,2 245,70
III 25: 216,157
III 25,5: 57,7 219,176 239,40
III 25,6: 57,7 59,13
III 27,4: 231
III 28,6: 37,159
III 39,4: 30f
III 39,15: 269,23
III 39,16: 44,180 144 245,70 262 266
III 39,17: 190,35 191 194,53 207 210–212 236
IV 14,6: 37,159
IV 22,8: 235 244
V 8,2: 144,2 245,70
V 19,1: 55,1
VI 12,2–6: 39 55–57 92,111 216,159
VI 14,2: 239,39
VI 14,6: 28,121
VI 25: 216,157
VI 25,4: 144,2 245,70
VII 18,4: 93,115
VII 25,2: 37,158
Euthymius Zigabenus: 194 222
Evangelienausgabe Zion: 189,31 190 252f 255 257,122
Evangelium (εὐαγγέλιον): 1f 21f 33f 52 55,2 82 92 142 146,10 193 196,67 230 236 238f 252f 268
Evangelium der Ebionäer: 31 230f 231–233 238 247,75 253 255 257 268 282
Evangelium der Nazaräer: 15 190 230f 240 246 247 250–253 255 256f 262 263f 266 268 269 280 282
Ezechiel
Ez 1,1–28: 49 92

Fajum-Fragment: → Petrusevangelium
Faustus von Mileve: 194 222
Flacius Illyricus, M.: 7f
Formula Concordiae: 8

Genesis
3,1: 80
Gerhard, J.: 9
Greeven, Synopse: 59,12 155,62 176,171 + 172 177,175 197,61 216,160
Griesbach, J.J.: 14f

Harnack, A. (von): 157,74 274–276
Hauber, E.D.: 13f
Hebräerbrief: 5f 16,61 48,198 239
Hebräerevangelium: 16 21 22 23 32 182–215 230f 233–250 253–258 268 274 279 280
Hegesipp: 141 235 244 246 254
Herakleon: 141

Hieronymus: 7 15f 20 50 103 184 190 194 210 211 222f 239–250 251–257 259–265 283
ep. XX 3: 249
XX 5: 144,2 245,70
CXXI 6: 31
vir. inl. 1: 57,7
2: 240,43 + 46
3: 190 245 254,107
adv. Pelag. II 17: 196
III 2: 189 243 259f 282
tract. de Ps. CXXXV: 242,53
in Is prol. 65: 247,76 248
11,1–3: 247,76 248
40,9–11: 234,22
in Ez 16,13: 234,22 242,58
18,5–9: 242,59
in Mi 7,5: 241,50
7,6: 234,21
in Mt 6,11: 241,51 280,58
12,13: 246,72 247,81
23,25: 247,76
23,35: 248
27,16: 242,54
27,51: 242,56
Himmelfahrt des Jesaja: 219
Hippolyt
refut. V 7,20: 158
V 8,32: 148,20
Hirt des Hermas: 18 208 218f 220,186
Holtzmann, H.J.: 270–276 277

Ignatius von Antiochien
Polykarp 2,2: 75
Irenäus von Lyon: 4 21 47–54 56 92 102
haer. I 26,2: 231
II 18,5: 78
III 1,1: 28,121 43,179 48 54,228 144,2 245,70
III 3,4: 37,159
III 4,2: 48
III 11,7–9: 49 92,112
III 11,7: 206
III 11,8: 54,228

Jakobus: 20 178 185 240f
Jakobusbrief: 5f 20 55,2
→ Protevangelium des Jakobus
Jesaja
8,4: 217
Johannes: 20 36
Johannesakten: 219
Johannesbriefe: 5 20
1Joh 1,1: 36
2,18: 37
5,7f: 12
Johannesevangelium: 19 24 37 101 125 129 139 143 160 185 206 221 262f 268 269f 282
1,14: 35
1,38: 242,55
4,32.34: 164
5,1–47: 132,25
5,2: 239,37
5,3: 132,24 133
5,14: 132f 135–137 142 203,88
5,39–45: 130f 136f
5,45–47: 130 142
[[7,53–8,11]]: 12 136 221–228 236
[[8,3–11]]: 193–215
8,51: 150,34
9,2f: 136
9,29: 130 136
11,16: 149,30
13,23.25: 35
14,5: 149,30
14,22: 149,31
14,26: 36
16,12f: 36
18,15: 35
19,13.17: 239,37
19,19: 265
19,26f: 35 101
19,35: 35
19,38–42: 66 72
19,41: 67
20,1–18: 122
20,1–8: 101
20,4: 35
20,16: 239,37
20,18: 110f
20,24–29: 42169 149,30
20,29: 42
20,31: 150,33
21,2: 36 42,169 149,30
21,7: 35
21,15–18: 86
21,15–17: 35
21,18f: 36 86
21,20–23: 101
21,22f: 36
21,24: 35 43 150,33
Johannesoffenbarung: 5f 18 19 20,83 37 215
4,1–11: 49 92
9,11: 239,37

16,16: 239,37
22,13: 60
Jubiläenbuch: 219,182
Judasbrief: 5f 278
Justin: 31 103
apol. I 14–16a: 172,150
I 19,7: 78 103
I 67,3: 31 56,3
Kanon(isch): 1–35 47–54 55,2 60 66 67 72f 76,65 83 86 92 98–104 121f 124 125 129 133–143 148,24 175–181 182 186 210 213 215–220 230 246 257 270
Katholische Briefe: 20 51
Kephas → Petrus
Kerinth: 37
Klemensbriefe: 18 220,186
1Klem 13,2: 217
20,8: 218,173
2Klem 5,2–4: 32 75–79 81f 87
8,5: 32,136 52 82
12,2–6: 82

Laodicenerbrief: 15,21 16,60
Lessing, G.E.: 15 259–266 277 279 282
Levi: 40–47 85,92 101 115 118f 123f 182–191 235
Leviticus
19,16: 67,40
20,10: 200,79
23,32: 168,135
Logienquelle (Q): 15 30 45 131,20 137,45 143 160 179 271f 281–283
Q 6,35b: 156,69
6,37f: 204
6,40: 160,90
6,42:167
7,22: 132,24
7,34: 214,150
10,9: 157 158,77
11,9f: 152
12,2: 159 163
12,22–31: 172
12,31: 156,65
16,16f: 45,184 179,193
Logion (λόγιον): 30 44 144f 151 262 266–268 270f 272f 274 277
Lukasevangelium: 20 29f 31 49 50 51 100 122 143,67 185 191 212 263,9.268f 270 271 275
1,1–4: 29f 43 233,15
1,1: 22 30
2,37: 162,100
3,22 D: 232
5,12–16: 129
5,14: 131f
5,27–32: 235
5,27.29: 44 119 185
6,15: 42,169 43,177 149,30 185
6,16: 186,17
6,46: 137
7,36–50: 212
8,17: 159 163
9,28–36: 87
10,2: 75 80
10,3: 75 82
11,1–4: 161
11,3: 241,52
11,50 par.: 248
12,4f: 78 82
12,10: 242
12,22–31:172
17,11–14: 132,24
17,20f: 153
17,21: 155f 157,74 277
19,1–10: 187 188
22,31f: 87,98
23,6–12: 66
23,48: 103
23,50–56: 66 72
23,50f: 67
24,34: 4068
Luther, M. (Lutherbibel, Lutheraner): 6f 8–11 12 21 72,55 156,65 157,74 175,166 201,82 209,120 210,125 265,14 276,41

Macarius/Simeon: 148 155–157
Marcion: 21 31 32
Maria Magdalena: 39 42 50 67,37 85,92 101 107 110f 111,23 114 119 140 178 265,16
Mariaevangelium: 25 26 32 40–42 46f 85,92 101 105–124 138 176 181,201 185
POxy 3525: 106–112 115 138 140
PRyl 463: 105f 112–120
r 5–16: 41
r 12: 144,87
v 1–4: 41
v 11–14: 47
BG 8502: 105f 124 138 140
Markus: 28 29 58,9 104 149 269
Markusevangelium: 15 24 29 30 43 45 52,218 122 142f 151,40 160 179 206 263,9 269 271f 282
1,6: 232

1,11: 232
1,15: 157,72
1,23–28: 186
1,40–45: 132,24 206,106
1,41–45: 135
1,44: 131
2,1–12: 132,24 136
2,13–17 parr.: 185 187 188 214,150 235
2,14: 44 118 184–186
2,15 parr.: 186
2,18–22: 161
2,20 parr.: 163
3,18: 42,169 43,177 149,30 185
3,29f: 242
4,9 parr.: 167
4,11: 116 156,66
4,13–20: 150
4,22: 4,15 159 163
4,23: 167
6,3: 150,32
6,4f par.: 171
7,6f: 137
7,17–23: 150
9,2–10: 87
9,29: 162,100
10,1: 137
10,31: 158
10,46: 242
12,10f parr.: 179
12,13–17: 137,47 205
12,14: 137
12,34 parr.: 201,84
13,21 parr.: 153 157
14,27–30: 88f
14,28: 88f
14,51f: 43,176
14,67: 265
14,72 parr.: 89
15,33 parr.: 67
15,38: 242
15,42–47: 66
15,43: 67 69
15,46: 67
16,3: 103
16,7: 89
[[16,9–20]]: 12
[[16,9f]]: 110
Markusevangelium, geheimes: 27–29 265,16
Matthäus: 19 43 46 47 118 124 144 178 180.184f 235 249 260f
Matthäusevangelium: 15 24f 30 44–47 52,218 100 122 124 143 160 162 179f 184 230 243 270 271f 282
1,1–17: 44 180
2,8.11: 96
2,15: 245,70 254,107
2,23: 245,70 254,107 265,14
3,4: 232
3,14: 243
3,17: 87 232
4,17: 157,72
5,14b: 171
5,20: 180
6,1–18: 45 161
6,2–4: 161
6,4.6.18: 163
6,7–13: 161
6,10: 153,50
6,11: 241,52
6,13: 73,56
6,16–18: 161
6,16: 161,97
6,25–33: 172
7,12: 162
7,24: 167
7,26: 167
8,4: 131
9,9–13: 44 235
9,9: 118 184
9,37f: 75 80
10,3: 43 149,30 185
10,16a: 75 80 82
10,16b: 74 80 81
10,28: 78 82
11,25–30: 276
11,28: 265f 276,42
11,27: 276
12,3f: 242
12,9–14 parr.: 248
13,11: 116
13,55: 58 150,32
15,1–20: 45 162
15,7f: 137
16,17: 251
16,18: 181
17,1–9: 87
17,5: 87
17,21: 162,100
18,18: 181
18,20: 170
18,21f: 189 243
18,32–19,10: 141
19,1: 49 137
19,16–22.23f: 251
22,7: 180

22,16f: 137
23,35: 248
24,23: 157
26,1: 49
26,31–34: 88 100
26,32: 88f
26,71: 265
27,16: 242,55
27,21: 242,5
27,24: 68
27,51: 242
27,57–61: 66
27,58: 70
27,60: 67
28,7: 89
28,16–20: 47 110 122
28,20: 44 124 180
Matthias: 46,191 57,7 118 181,200 183–191 235
Matthiasevangelium: 22 187–191

Nag Hammadi: 24 59,13 98 106 127 140 145 166,124 216 274 279,52 281,62
Nazaräer, Nazarener, Nazoräer: 58 239,40 244f 245 247 249 254 257 263,8 282
→ Evangelium der Nazaräer
Nestle (-Aland, NT graece): 24,101 51 55,2 131,20 138 141,63 194,50 195,61 199,76 223 233,15 239,38
Nicäa, Konzil: 3 17

Origenes: 4 17 22 28 154 190 216 223 240 245 253 255
hom. in Jer III 3: 148 155
hom. in Jer. XV 4: 234
hom. in Lucam 1: 22,88 231
in Mt 1: 144,2 245,70
in Joh II 12: 234
Ps.-Origenes
in Mt 15,14: 250f
Osiander, A.: 14
Oxyrhynchus-Logia: 144f 274 277

Pacian von Barcelona: 194 222
Papias von Hierapolis: 28f 30f 35 44 141 144f 150 191,35 207 211 214 236 245 254 262 269 272f 277 283
Papyri der neutestamentlichen Handschriftenliste
p^{3}: 144,1
p^{4}: 144,1
p^{14}: 144,1
p^{25}: 141
p^{45}: 24 51 98 110 122
p^{46}: 239,38
p^{52}: 35,151 125 127 128f 134 141
p^{53}: 51
$p^{64.67.4}$: 51 129,18
p^{66}: 52 72
p^{75}: 51 52 72
p^{88}: 99 143
p^{90}: 125,3 134,30
Paulusbriefe: 10 21 31 48f 50
Röm 13,12.14: 175,163
Röm 15,24: 21,86
1Kor 2,9: 148,24
1Kor 4,4: 201,83
1Kor 4,8: 156,70
1Kor 7,5: 162,100
1Kor 7,10–14: 123,67
1Kor 11,17–34: 162,103
1Kor 14,5.13: 145
1Kor 15,5: 38 101
1Kor 15,7: 241
1Kor 15,53f: 175,163
1Kor 16,2: 168
2Kor 5,3: 157,163
Gal 2,9: 20 218
Gal 2,11–21: 162,103
Gal 3,13: 67,40
Gal 3,27: 118,46 175,163
Eph 4,11: 92
Eph 4,13: 118,46
Eph 4,24: 175,163
Eph 6,9: 192,42
Kol 1,28: 118,46
Kol 3,10: 175,163
Kol 4,1: 192,42
2Tim 4,5: 92
PBerol 22220 (UBE, Gospel of the Savior): 33 43 100,136 140,57 154,58 232,10
PCair 10759: → Petrusevangelium
PEgerton 2 mit PKöln 255: 25,107 32 100,136 111 115–117 118 125–143 189 206,106 279,52
Petrus: 20 28f 35f 37–42 47 178 185 269
Petrusapokalypse: 59 255,116
Petrusbriefe: 20
1Petr: 20 55,2
4,11: 49 267
5,13: 28,123 58,9
2Petr: 5f 10
1,14: 87

1,16f: 87
1,18: 87
Petrusevangelium: 18 22 25 32 37–40 53 55–104 118 139 150 216 219 258 277
Akhmim-Fragment PCair 10759: 38 59f 71 97 99 102 138f
II 3–5: 62–73
V 15: 67
V 20: 242
VI 23f: 67
VI 24: 241,48
VII 25: 103
VII 26: 38 59 82,85
IX 35–XI 49: 38f
IX 36: 103
X 39: 103
XI 49: 39
XII 50–XIII 57: 85,92 118 122
XII 50: 40 101 160,91
XIII 55: 39
XIII 56: 89f
XIV 58–60: 85,92
XIV 60: 38 40 59 82 86 90 101 118 122
POxy 2949: 60–73 99 138f
POxy 4009: 38 73–87 99 100 135 138f
Fajum-Fragment PVindob G 2325: 25 87–90 100 144,1
Petrus-Ostrakon: 90–98 102
Plato
Politeia 9, 588B-589B (= NHC VI 5): 166
POxy 1 (→ Thomasevangelium): 25,107 138 144–146 167–171 177 186 274
v 1–4: 156,71 167
v 4–11: 163 167f
v 6–8: 154
v 11–22: 168
r 2–9: 147,13 169–171
r 9–20: 171
POxy 405: 51
POxy 654 (→ Thomasevangelium): 25,107 138 140 144–146 149–167 177 186 274
1–5: 42 149–151
6–9: 148 152 188 213,144 234 274
9–21: 152–158
15: 277
22–27: 158f
27–31: 159
32–42: 46
32–40: 177
40–42: 138 140 159–166
POxy 655 (→ Thomasevangelium): 138 140 145,8 146 172–175 186 274
I 11–17: 156,65 172–174 177
II 17–23: 174f
II 19–23: 74
POxy 840: 32 47,196
POxy 1081 (Sophia Jesu Christi): 32 106,9 140,57
POxy 1224: 142,66 186f 235
POxy 2949: → Petrusevangelium
POxy 4009: → Petrusevangelium
POxy 3525 (→ Mariaevangelium)
PRyl 463 (→ Mariaevangelium)
Protevangelium des Jakobus: 22 102 103,148 124,79 251
9,2: 58,8
16,3: 194,53 214,146
21,2f: 96
Psalmen
118,25: 249f
[[151]]: 16,60

Quinisextum: 19

Reimarus, H.S.: 15 259
Regula fidei: 2f 48 54
Rufin (als Übersetzer der Kirchengeschichte Eusebs):
Euseb, h.e. III 39,16: 44,180 144,2 245,70
III 39,17: 194 210–212
IV 22,8: 244,63
Schleiermacher, F.: 144 266–270 273 277
Schweitzer, A.: 15 264,13 272,29 274,39
Semler, J.S.: 10 259
Serapion von Antiochien: 34,146 39 55–57 71 102 216,159
Steinbarth, J.C.: 11 277,45
Strauß, D.F.: 270 273

Tatian: 20 21 23 31 50 68 72 141 195,62 196,64 233 251 252,99 257,125
Tertullian: 4 204 231,7
Theodoret von Cyrus: 102 103
haer I 20: 23,95
II 2: 58
Theophilus von Antiochien: 31 233
Thomas: 42f 149
Thomasevangelium: 22 25 26 32 45f

58 128 138 140 144–181 213 216f 219 274
→ POxy 1, 654, 655
(1): 42 145 149–151
2: 45 148 152 158 162 172 188 213,144 234
3: 45f 152–158 163 172 176 180
4: 140 148 158f 181
5: 159
6 + 7: 45f 124 138 148 159–166 177 180 217
8: 166f
11b: 148,20
12: 178
13: 46 149,28 180
14: 158,77 161 163
17: 148,24
18: 179
20: 153,51 176
21: 179
22: 148 181
24: 172
26: 167
27: 147 154 146 156 161 163 167f 169
28: 168f
29: 156,71 169
30: 169–172 179
31: 169 171
32: 171
33: 171
36: 156,65 172–174 177
37: 148 149,28 160,89 174f 179
39: 74 172
43: 147,15
44: 149,28
46: 179
48: 148
49: 156
52: 179
54: 153,51 176
61: 147,15
77b: 147,13 169 171
81: 156,71
82: 148 154f 216
86: 149,28
92: 152,42
93: 147
94: 147,15 152,42
95: 147,15
101: 147
104: 160 163
106: 181
113: 148 153,49 155 157 176f 179
114: 116 123 153,51 154 159 160 181
Thorvaldsen, B.: 265f
Trient, Konzil: 5 7f 15
Tura: 182

Übersetzung: 9 22 25f 44,180 45–47 50 80 86,93 120f 142,65 148 155,62 169 170 175–177 180 183 193,95 201,82 223 249f

Vulgata: 5 9 15 16 50 195 196 210 211 223 241,52 244 250 258

Weiß, J.: 157,74 273 277
Wrede, W.: 15 282f